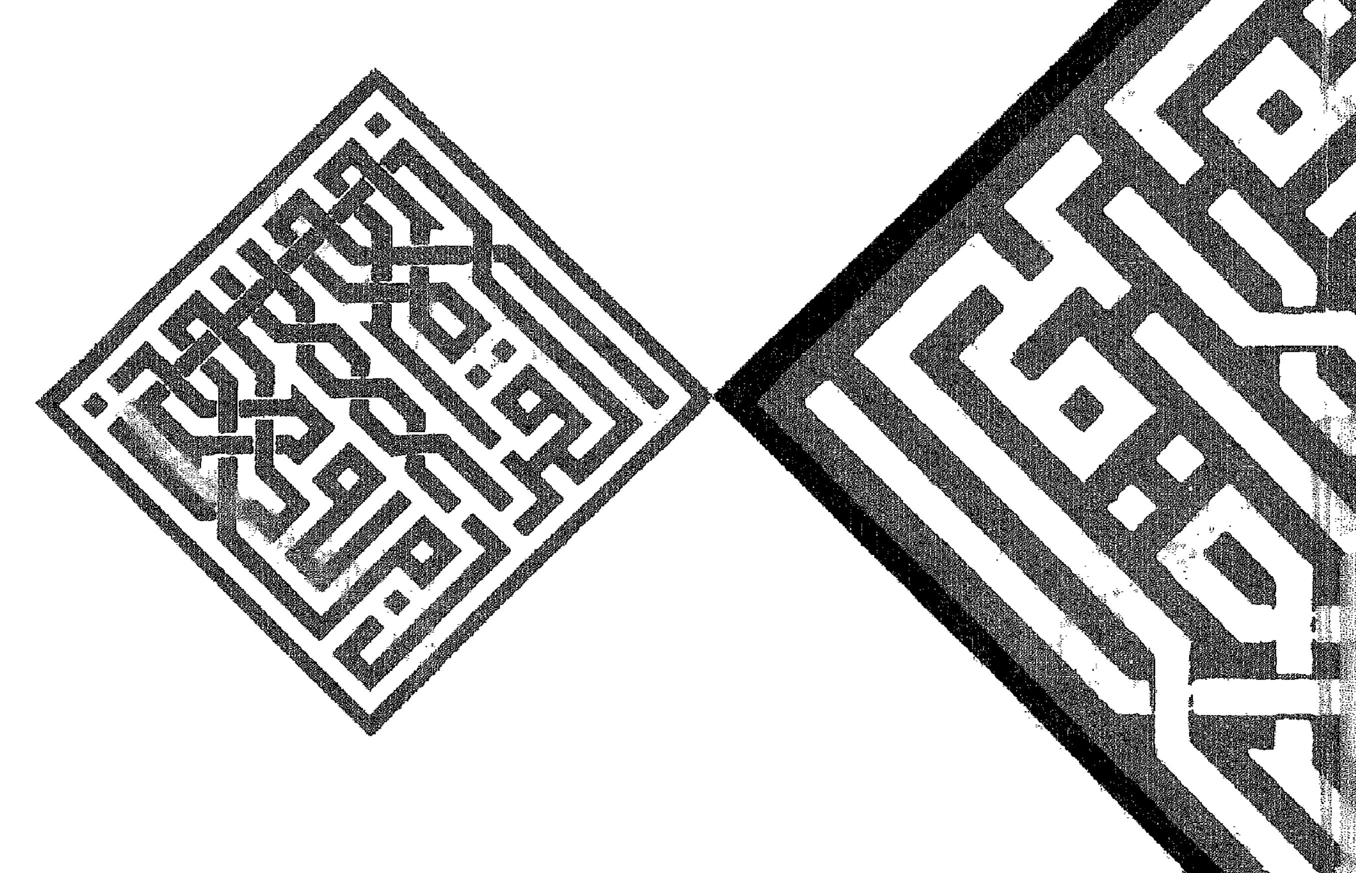
الدكتور جميل قاسم

مقدمة في

نقد الفكر العربي

من الماهية إلى الوجود



دار ومكتبة الهلال
بيروت

مكتبة الفقيه
بيروت



مقدمة في

نقد الفكر العربي

من الماهية إلى الوجود


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الدكتور جميل قاسم

مقدمة في

نقد الفكر العربي

من الماهية إلى الوجود

مكتبة الفقيه
بيروت

دار ومكتبة الهلال
بيروت

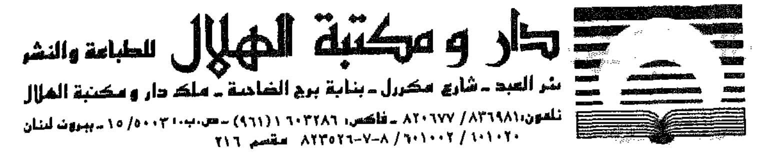
الطبعة الأولى

١٩٩٦

يطلب من

مكتبة الفقيه شارع معوض - حي ماضي تلفون: ٠١/٨٢٢١٢٨ - ٠٣/٨١١٩٧٨
ص. ب: ١١٣/٥٦٨٨ - بيروت - لبنان.

متعهد التوزيع في العالم العربي :



مقدمة

لقد دقت ساعة الحقيقة فحانت وقفة الإختيار على مفترق القرن الحادي والعشرين، وحانت وقفة الجَدارة، بين الوجود أو اللاوجود. الوجود، ـ في ـ الزمان، والتاريخ، والعالم، أو اللاوجود في الماوراء تحت ـ الزمان ودون ـ الكينونة، أو فوق ـ التاريخ وما بعد ـ الطبيعة (الميتافيزيق) وفي عوالم طوباوية، جوهرية، متعالية، مفارقة، تقوم على الغياب ونسيان الحضور، على الجبرية، على السَمَع والنقل، على الماهيات المتخارجة مع الوجود، على الإنطواء على الماضي، والإنزواء عن الحاضر، واللا إحتفاء بالمستقبل.

في هذه الحقبة بالذات من التاريخ تجدنا نحن العرب على مفترق الوجود والعدم، فأما نكون أو لا نكون. بين نذائر «نهاية التاريخ» وبشائر الحداثة لا خيار لنا إلا خيار الوجود أو عدم الوجود، والوجود ليس الوجود الأحيائي (البيولوجي) وإنما الحضور الكيفي في الكينونة، والعدم هو الموت، والوجود هو الحياة ـ المشروطة بالموت ـ الموت الإيجابي، المثير على الإستجابة، والحافز على الفعل والإبداع والخلق والحركة.

في هذه الحقبة بالذات، حقبة «نهاية التاريخ» حيث ترسم الدوائر الغربية خارطة العالم على ضوء مقولة تُطابق بين الفكرة الكلية و «دولة العناية» العالمية، فتسعى إلى مطابقة الكون مع مشروعها الكونّي في إحتواء المختلف، والخاص، والآخر في المؤتلف، والعام، والذات ـ المركزية. في هذه الحقبة التي تصنف الدوائر الثقافية الغربية، فيها، الشعوب إلى «تاريخية» ودون ـ

تاريخية، ولا تاريخية، وتحكم علينا باللاتاريخية[1] (وهذا القول لا يهدف إلى إزاحة الطرح، والتجاوز التعويضي، وتعليق المشكلة على مشجب الآخرين، فالنقد العربي نفسه كان قد توصل بعد هزيمة حزيران إلى مثل هذه البداهة، والحكم على الوضع العربي بأنه دون ـ سياسي، ودون ـ قومي). . في هذه الحقبة بالذات وعلى مفترق القرن الألفي الثالث ينطرح علينا سؤال المصير أكثر من أية حقبة فارطة من تاريخنا:

نكون أو لا نكون؟

ما العمل وما الحل؟

الحل في إعادة تحديد هويتنا بالتواصل مع الجديد والتراسل مع «القديم» في سؤال الفكر واللا مفكر فيه. وشرط الحداثة الأول هو إعادة الاعتبار لحرية الفكر، للنقد، ونقد النقد، للفلسفة والتفكير بالأشياء على ما هي به كما هي، بالمعنى الأنطولوجي الوجودوي لحرية الفكر وحرية النقد. وهذا بشترط تحققه الانتقال من حالة التقليد والمحاكاة والمصاداة إلى التفكير بلا وساطة، وبمنأى عن أية سلطة ما عدا سلطة النقد.

وإذا كان التواصل مع الجديد يقوم على إعتراف كل ما من شأنه أن ينقلنا من التخلف إلى الحداثة، فإن التراسل مع الماضي، مع التراث، مع الذاتية التاريخية أمرٌ لا مندوحة عنه، وذلك للإستفادة من الثروة الإصطلاحية، الدلالية والشمولية، التي ما زالت «معاصرة» وحية أكثر من بعض الأطروحات المعاصرة المتقادمة والماضوية والعتيقة، بُغية إختمار هذه الأفكار في الوعي العربي الحديث، وبغية سد الحاجة لكثير من المصطلحات الغربية الدارجة، التي حتى في عالميتها، تبقى وليدة شرطها التاريخي الخاص. فبدل «الدازين» «هيهنا ـ الوجود»، وبدل نفي الآخر أو «عبادته»، التأكيد على جَدَلية الغيرية/ الذاتية: هكذا نخرج من المرآوية إلى الشفافية. وهذا القول ليس دعوة إلى أية نظرة مركزية، إذ أن سؤال الكينونة لا هوية مركزية له، وإنما القصد هو التأكيد على

(١) انظر كتاب فرانسيس فوكوياما «نهاية التاريخ والإنسان الأخير».

التواصلية وعلى استيفاء الدلالة والمعنى. والحداثة لا تعني أن كل جديد فيه جدة، كما أن الأصالة لا تعني الأصولية، وإنما جدلية التعاصر بين الفكر بأبعاده الماضية، الحاضرة، والمستقبلة على قاعدة الآنية والحضور والتثاقف. إن هذا المشروع النقدي الذي نطرح سؤاله المتواضع يتطلب من المثقفين العرب ورشة من النقد المتعدد، نقد للتراث، ونقد للفكر العربي، ونقد للفكر العالمي في جدلية النقض أو التفكيك، لتأصيل الأصول الدائم والدائب في صيرورة المعرفة، والفكر يتجدد بالنقد والنقد يتجدد بالفكر في صيرورة المعرفة القائمة على التمعين وإنتاج المفاهيم.

إن هاجس هذا الكتاب الأساسي هاجس نهضوي ـ حداثوي، لذا فإنه ودون النسج المحاكاتي على منوال الآخرين ينبغي الاعتراف بدون عقد ومركّبات نقص أن النهضة والحداثة تنبع من المصدر والمعين نفسه الذي انبجست منه النهضة والحداثة الكونية، وبالتالي من ذات المنطلقات، والقواعد، والمبادىء الكبرى التي قامت عليها الحداثة الكونية: التفكير بالموجود كموجود، العقل والعقلانية، العلم، الديمقراطية، العلمانية، القومية، هذا مع الإحتراس بالقول أن ما يهمنا هو المقدمات، الأوَليات، التي قد تختلف نتائجها وخلاصاتها بين حقل معرفة وآخر، ومجال ثقافي وآخر، وتجربة ومناخ ومشروع آخر.

إن الاختيـاز المنهجـي الـذي حكـم الكتـاب هـو إختيـار فـروعـي Pluridisciplinaire، أي منهج متعدد ـ الفروع، ومفردات الكتابة مشتقة ومستقاة من ترسانة العلوم الإنسانية (الفلسفة، الإناسة (الأنتروبولوجيا) علم الاجتماع، علم النفس، الاقتصاد، تاريخ الفكر والسياسة)، وإن كان الهم الفلسفي، محورها وأساسها.

ويبدو أن الطريقة البنيوية كان لها نصيب وافر في المعالجة المنهجية، وكذلك الأركيولوجيا، وهو المنهج الذي استخدمناه في قراءة المقالة الطهطاوية، هذا إضافة إلى فينمنولوجيا أو ظواهرية الأديان التي استفدنا من إنجازاتها المعرفية في مجال الظاهرة الدينية وموضوعة المقدس، التي أعادت

الاعتبار له كعنصر أساسي من عناصر الظاهرة الإنسانية. وقد حاولنا في المنحى التحريري العام الابتعاد عن الأكاديمية قدر الامكان، وأن نركز كما تَقَدم على الجوانب الدلالية Discursive والشمولية Exhaustive في وصل الأفكار الحديثة، والكلاسيكية، مع الربط التأليفي الجمعي بين الدلالات في عملية الوضع والتوليد الفكري.

ومن الجدير بالإشارة أن بعض فصول هذا الكتاب هي عبارة عن إعادة كتابة موسّعة لمقالات ودراسات نُشرت في دوريات عربية وفرنسية كمجلة «الفكر العربي المعاصر» و«الوحدة» ومجلة Passerelles الفرنسية فاقتضى التنويه والإشارة.

يأمل كاتب هذه السطور أن يؤدي هذا الكتاب غايته التربوية (البداغوجية) في زحزحة الوعي العربي باتجاه فكر عربي تعددي جديد، ينقلنا من مقولة الواحد الجوهرية، إلى مقولة الوحدة ـ التعددية في مجتمع عربي تقدمي، جديد. وإذا كانت غاية الفلسفة الوجودية الحديثة تذكير الإنسان الغربي بنسيان الكينونة، فإن غاية هذا الكتاب الأصلية الأولى هي تذكير الإنسان العربي المطروح في الوجود دون ـ الكينونة أو تحت ـ الكينونة بعين الكينونة: إنها ساعة الحقيقة وقرعة الخطر يدقها الناقوس في مواجهة الطوباوية والماهوية والمثالية في فكرنا العربي...

تاريخية/ تاريخانية

«الإسلام»

الدينية، بالمنظور الحديث، هي عبارة عن هوية ثقافية، تقوم على فكروية إلّهية متزامنة ـ متطورة، هي بهذا المعنى نص وسياق، لا يمكن استيعاب أصوله وبنيته ورموزه ودلالاته إلا في جملته وكليته.

إن تطور علوم الإنسان قد عفا على نزعة تاريخانية باردة لا يمكن فهم الظاهرة الدينية في ضوئها إلا من خلال زمانيتها المباشرة، دون الاكتراث بأبعاد هذه الظاهرة الجمالية، والدلالية. إن التحليلات ذات النمط الوضعاني أضحت في مواجهة أشكال جديدة من أشكال المعقولية تغيرت فيها مقولة المعنى. أن المخيال، كمرادف للعقل، يحيل الأشكال الإستيتيكية للمعرفة ومقولاتها كالجميل، والمتسامي Sublime، الساحر، المقدس، العجيب، إلى أنماط رمزية للروح، تضاهي في مصداقيتها مصداقية المقولات العقلية، والفرق أن المعرفة العقلية كمية الطابع، بينما المعرفة الروحية ـ الحدسية كيفية ـ جاملة.

إن التأكيد على أن المعطي الديني هو معطى تاريخي لا يعني، ضرورة، إختصاره إلى تاريخ اقتصادي، اجتماعي أو سياسي. فخاصية الظاهرة الدينية تكمن في أنها ظاهرة لا زمانية، باعتبارها كُلّية تطورية ـ تعاقبية في مَعية واحدة.

يستوعب المنهج التاريخي الظاهرة الدينية، باعتبارها نتاج وعي جماعي خاص، أرشيتيبي (صورة أصولية) أثناء وضعها في الإطار التاريخي، ومن خلال الأصعدة الخاصة (الميتولوجية، الميتافيزيقية، والجمالية) للظاهرة. وذلك

بعكس التاريخانية، كمنهج، لا يعترف، ولا يقر بصعيد خاص للظاهرة الدينية، ويرى إليها كأية ظاهرة سياسية أو اجتماعية أو إقتصادية عادية، انطلاقاً من الذاتية المباشرة والزمانية لها.

وأبعاد الظاهرة الدينية الجمالية والسيميائية تتفلت من أي تحليل وضعاني، أو تاريخاني يقوم على المحسوس والعياني والمباشر.

والتاريخانية، تعتبر التاريخ المجال الوحيد والضروري لدراسة كل الظواهر «الاجتماعية» ومن ضمنها الظاهرة الدينية. وهي تنطلق من فرضية وجود مسار موضوعي، أو إتجاه عام، غائي، للتطور، يقوم على قوانين تحكمه، يمكن الكشف عنه بفهم البنية الناظمة له.

غير أن التأكيد بأن الديني هو معطى موضوعي، لا يعني بأنه موضوع للمعرفة المباشرة، والتأكيد بأنه تاريخي، لا يعني اختصاره إلى ظاهرة إقتصادية أو اجتماعية، أو سياسية، وإن كانت العناصر الإقتصادية، والإجتماعية، والسياسية ثاوية فيه وكامنة.

فالظاهرة الدينية تشتمل على قيمة خاصة، لا تخضع لقوانين المنطق الصوري، ومبادىء الهوية، والتناقض، والثالث المرفوع. إنها بالأحرى، بنية وعي وجودية، قَبْلية. والنظرة التاريخانية المتأسسة على العدمية تؤكد بطلان المعقولية الدينية، دون التمييز ما بين التيولوجي والميتولوجي، الدين والدينية، القيمة وحكم القيمة، مع أن أشكال القدسي، والرمزي، محايثة في أكثر أشكال الحداثة والمعقولية. فالدهري في سلوك الإنسان يتضمن أشكالاً قدسية وحُرمية خاصة. ومن نافل القول أن موضوعات الحب، والجنس، والحياة والجمال لها قيمة مقدسة، أي قدسية[1].

---

(١) يقول مرشيا إلياد أن تعيش ككائن إنساني، هو بحد ذاته فعل ديني، لأن الغذاء، الحياة الجنسية، العمل لها قيمة قدسية». انظر: Mercea Eliade. Histoire des croyances. P.U.F. 1949, Tome 1. P. 7، ويرى ريجيس دوبريه في كتابه «نقد العقل السياسي» أن الغيبي والمقدس والرمزي، لا تزال فاعلة حتى في التشكيلات الاجتماعية المعاصرة. وإذا اعتبرت النيتشوية أن الفن يسد فراغ «موت الله»، أفلا ينبغي أن نرى في الفن أيضاً=

فكرة التوحيد:

التوحيد هي الفكرة الدينية التي تعتبر أحدية الله أساس ومناط الوجود. والله الأحد هو الكائن الأكبر الذي يجسد أحدَيّة الحقيقية، إثباتاً، ولا تعددية الآلهة، نفياً. ومع كون وحدانية الله عمومية تشمل الموجودات وتحيطها، فإن الله وفق فكرة التوحيد، «خارج» العالم، ويبدعه (أي العالم) من العدم. وذلك بعكس وحدة الوجود التي تضع الأحدية في هوية واحدة قوامها التحايث والتعلية، الحق والحقيقة، الوجود والشهود، وفي الاعتقادات الدينية القديمة كان الإعتقاد بالكائن الأسمى شائعاً، وكان الاعتقاد بالتوحيد فيها أقرب إلى مفهوم التوحيد الجِهَوي (monolatrie = إله القبيلة، إله الجماعة الأمية).

والعقيدة التوحيدية اليهودية لا تقوم على مبدأ **الواحد**، وإنما على مبدأ **الوحيد** unique أو الفريد. وفي «**العهد القديم**» نجد أن الألوهيم (الله) هو إله لشعب وحيد، ومن هنا طابع التوحيد ـ القومي Mono - Latrique لليهودية: شعب فريد/ إله وحيد. والله وفق هذا التصور هو «إله اليهود». ولذا يجيء في التوراة «إسمع يا إسرائيل: يهوى إلهنا، يهوى إله واحد» (التوراة ١٧).

والتوحيد الإنجيلي توحيد أقنومي: (وحدة الأب، والابن (السيد المسيح)، والروح القدس. فالتوحيدية المسيحية توحيدية ـ تثليثية، حيث الله الأحد يقبل التعداد ولكنه لا يقبل التعدد، فالجوهر الواحد، الكائن الإلهي، واحد من حيث الطبيعة، متعدد في تعددية شخوصه، أي أن الله وحيد في الطبيعة لا في العدد باعتباره منزهٌ عن الكمية ولا يقبل القسمة، وهو عدد متعالي (ترانسندنتالي) لا يتضايف مع الكائن، والمسيح وفق عقدة التثليث أو بالأحرى التوحيد ـ التثليثي هو الابن الفريد (Monogéne) لأب فريد (الله).

والتوحيد في الإسلام هو المرادف للوحدانية. والأحدية إذا جاءت في

= قيمة قدسية؟ يقول الرسام ماتيس: «سواء كان الإبداع يعتمد على الخطوط، أو الألوان، إذا لم يكن الإبداع دينياً فلن يكون له وجود».

صفات الله، فمعناها الذي لا ثاني له في ألوهيته ولا في ذاته ولا في صفاته: ﴿الله أحد، الله الصمد، لم يلد، ولم يولد، ولم يكن له كفؤاً أحد﴾ (الإخلاص، ١١٢). وهو واحد بمعنى لا ثاني له في ذاته وصفاته ولا أفعاله. والواحد هو الذي لا يتبدل وإن تكرّر وتعددت أفراده، إذ هو الواحد بوحدة نوعه.

وفي تأكيد الإسلام على الوحدانية ونفي التعدد والوساطة يضفي على الوحدانية صفة مطلقة. ولكونه توحيداً مطلقاً (لا أقنومات ولا توحيد ـ قومي) فالإسلام، رغم طابعه التوحيدي الثنائي كبقية أديان التوحيد يتميز بخاصية أنطولوجية منفتحة على الماوراء. وجدليته الخاصة تقوم على مبدأي القضاء (الجبر) والقدر (الاختيار) وذلك هو المظهر التراجيكي (والخلّاق) لعقيدته التوحيدية. فالله أحد، والواحد ـ لُغوياً ـ لا يتبدل بنوعه وإن تعدد بكمه. وفي التوحيد الإسلامي لا يوجد فرق بين الوحدانية والوحدة. والله واحد ووحيد وفريد في الوقت نفسه (لا إله إلا الله)، وما يعزز الطابع الأنطولوجي الإسلامي طابعه اللاكهنوتي (لاكهنوت في الإسلام). ومع أن القرآن كتاب عربي مبين فإنه لا يتضمن صفة توحيدية ـ إثنية، كالدين اليهودي، وهو عدا إنفتاحه على شرع ما قبله دين موجه إلى الإنسان.

وذلك الأمر لا ينفي، بل يعزز، الدور الكبير الذي أدته الدعوة الإسلامية في تعميم التعريب اللغوي، وفي خلق شخصية قومية عربية مشتركة. بل إن المأثرة الأولى للدعوة التأسيسية الإسلامية أنها نقلت الجزيرة العربية من طور البداوة إلى الطور الحضري. وإذا لم تتمكن من القضاء على النزعة العصبية بشكل مبرم، فقد قيدتها وحاربتها، بإدخالها على المجتمع الذي كان خاضعاً لرابطة العادة فكرة الحق والشريعة. أي أنها أحلّت بدل الروابط الطبيعية القائمة على العرق والنسب روابط أخرى سياسية تحل فكرة «الأمة» مكان سلطة القبيلة، وتؤكد على الوحدة السياسية مقابل التجزؤ العشائري، في إطار ديني تتصدر فيه فكرة التوحيد الإلّهي مكان فكرة التعدد الوثني (الشرك).

وكالأديان التوحيدية السابقة، أكد الإسلام على آداب ومبادىء أخلاقية جديدة، ترسخ معنى الأخوة بين أفراد الجماعة، وتؤكد على مسؤولية الفرد عن

أعماله، مقابل المسؤولية الجماعية الشاملة في نظام القبيلة.

كان عرب المدن المكيّون (والنبي منهم) هم أول من حمل راية العقيدة الإسلامية، ولذلك فقد دمغوا أيضاً المجتمع والدعوة بطابعهم وبنمط حياتهم الخاص. وقد عرف تجار مكة الزراعة، إلى جانب التجارة، كمورد اقتصادي، وما لبثت التشكيلة الاقتصادية أن اكتست طابع حضارة مدينية ـ تجارية ـ زراعية، بدل النمط الاقتصادي الرعوي السائد في اجتماع البداوة.

وكانت الفتوحات الإسلامية عاملاً هاماً حتى، في تدمير علاقات الإنتاج الإقطاعية السائدة في البلاد المفتوحة، إذ حرّرت الفلاحين الأقنان في هذه البلدان من عبودية الأرض، وجعلت الفلاحين مسؤولين مباشرة عن تأدية الخراج، بعد أن كان هؤلاء مرتبطين عضوياً بالإقطاعة، لارتباطهم القسري بالأرض، ولإجبارهم على تأدية السخرة، وكان للنبلاء عليهم أحياناً «حق الحياة والموت»![1].

ولم يكن الفتح الإسلامي كغيره من الفتوحات الإمبراطورية العسكرية، القديمة أو اللاحقة في القرون الوسطى. وإذا كان لا بد من المقارنة فدور الثورة المجتمعية الإسلامية التي قوّضت العلاقات القبليّة ـ الإقطاعية، يماثل دور المسيحية التي كانت تعبيراً وعاملاً في تقويض نظام الرق الروماني السائد قبل الدعوة المسيحية. وقد دعا الإسلام، إلى إلغاء الرق والعبودية، كالمسيحية، من الوجهة المبدئية.

لقد ولد الإسلام ولا ريب في وسط بدوي، مما سحب بعض الآثار على طابعه (**العقد والبيعة والعصبية**)، ولكنه أتى بأدبية جديدة Ethique ترجح الأخوة الإنسانية بين أفراد الجماعة الجديدة. وبدل الشعور بالذات الأنانية القبلية، القائمة على التمحور ـ القَبَلي، أخذ الفرد يعي ذاته كجزء من «أمة»، وأصبح كفرد أحد، مسؤولاً عن أعماله تجاه الجماعة، وتجاه الله الكائن ـ الأحد. أي

---

(١) راجع: عبد العزيز الدوري. مقدمة في التاريخ الإقتصادي العربي. دار الطليعة. بيروت ١٩٦٩. ص ٢٣ ـ ٢٥.

أصبح يستمد أحديته من أحدية المطلق الإلهي، المتعالية.

وحين نحلل الأواليات الإجتماعية للإجتماع الإسلامي، يظهر إلى العيان أن العقلية التجارية (عقلية التبادل والتراكم) ـ وهي كما أشرنا عقلية العرب المكيين، والنبي التاجر، هي التي تطغى في النتيجة على عقلية التبذير والإكتناز، طابع العقلية البدوية. وهذا ما يفسر، بدوره عملية التداخل والتراكم الثقافي الكبرى التي حصلت في حضارة الإسلام الأولى، حيث كان المجتمع الإسلامي مسرحاً لأخصب عملية تبادل ومثاقفة فكرية. إذ لم تنقل هذه الحضارة التراث الأغريقي ـ الفارسي الهندي فحسب، ذلك التراث الذي تأثل في حضارة الإسلام، بل كان بمثابة خميرة للنهضة الأوروبية نفسها عبر دور الوساطة الذي لعبته حركة الثقافة العربية ـ الإسلامية، التي شكلت بدورها النهضة الأولى، وأعطت حضارة إنسانية ألفية جديدة.

الإسلام والإسلاموية:

الإسلام، لغةً، يعني التسليم، أو الإقرار، الإعتراف بالله الأحد، الصَمد، المطلق، وهذا الاعتراف (المعرفة) قد تكون على الجُملة، على أساس أرجحية الأيمان على العقيدة، وقد يكون على أساس العقيدة الملية أو الدينية.

يلاحظ، مع ذلك، أن الثيولوجيا المعقلنة للدين، تحول أي نص ديني، بعد لحظته الإبداعية الأولى إلى حجة ـ نصية، إلى مذهب عقدي، يختصر الطابع الميتولوجي، والميتافيزيقي ويحدده. وتلك هي خاصية النزعة التيولوجية في الأديان قاطبة. فالنص ـ الحجة يمثل نوعاً من البنية العقلية المتكونة، المتطابقة، والتطابق يقوم بين الكلمة الإلَهية، والفعل، أي على الكلمة/ الممارسة Logos - Praxis، أي على عقلنة الوحي الإلَهي في امتداده التطبيقي.

وقد جرى تقنين الإسلام، أسوةً بالأديان الثوحيدية الأخرى، في أواسط القرن الأول الهجري في أصول قواعدية تشمل الشريعة كدين والشرع أو أصول الفقه على حد سواء. إن تقعيد الإسلام في أصول دينية وفقهية مقننة. حوّل الإسلام إلى اسلامَوية، إلى عقل إسلامي مُتكون؛ ما هي خاصية العقل.

الإسلاموي؟ عقلاطية (Logocratie)، عقلاطية ـ مركزية (Logocentrisme) إلّهية ـ مركزية (Théocentrisme). تلك هي بعض المصطلحات المتداولة في علم الإسلاميات لتعيين البنية الكلامية ـ الفقهية للعقل الإسلامي التقليدي.

يتكون الإسلام تقليدياً من خمسة أصول كبرى للدين هي:

١ ـ شهادة أن لا إله إلا الله، محمد رسول الله.
٢ ـ الصلاة.
٣ ـ الزكاة.
٤ ـ الصوم.
٥ ـ الحج لمن استطاع إليه سبيلاً.

وإلى جانب أصول الدين، تبرز أصول الفقه وهي الطريقة المتبعة للنظر في الأدلة الشرعية، حيث تؤخذ الأحكام والتكاليف (الوجوب والحظر والندب والكراهة والإباحة).

يتصوّر العقل التقليدي بناء على هذه النظرة العقلاطية الكلية المدينة الإسلامية كتطبيق تام ومؤثل للشريعة الدينية كعقيدة دالاتية (دين. دولة. دنيا) تشتمل على الوحي/ العقل، الكلمة/ الفعل، الإيمان/ الفقه في إطارها هي ذاتها كشريعة/ شرع، تربط القضاء الإلهي بالقدر البشري في بنية كلية متعالية وشاملة.

برزت العقدية الإسلامية مع شيوع التقليد إبّان عصر التدوين. والتقليد هو الاستعادة للنموذج التأسيسي (القرآن والسنة) على قاعدة الإستصحاب؛ وهو بالتعريف جعل ما كان في الماضي مصاحِباً إلى الحال على اعتبار تطابق الآنية في الماضي والحاضر.

كان علم أصول الفقه يقتصر زمن البعثة على الوحي القرآني ثم السنة المبينة له، والمقصود بالسنة الطريقة المتبعة وما يصدر عن النبي من قول وفعل وتقرير. وبعد وفاة الرسول محمد، بات الإجماع من الأدلة الشرعية باعتبار عصمة الجماعة. وأمام بروز الواقعات الجديدة غير المأثورة جرى اللجوء إلى

القياس وصار القياس رابع الأدلة بعد القرآن والسنة والإجماع.

غير أن التقليد الفقهي تبلور في عصر التدوين على نحو جديد مع أهل الرأي دعاة إعمال العقل في حالة المتشابه غير المنصوص عنه، وأهل الحديث المتشبثين بأهداب الحديث، المتشددين في الإحالة إلى الأسانيد مقابل أهل الرأي المؤثرين للنظر العقلي المقيد.

وأمام «إفراط» أهل الرأي في اللجوء إلى القياسات القائمة على الاستحسان العقلي، وإكثار أهل الحديث في القياسات القائمة على الاستصلاح، ظهر علم أصول الفقه على قواعد ضابطة ومقننة للمعرفة تحدد أدلة الأحكام وشرائط الاستنباط والاستدلال الفقهي كالعام والخاص، والناسخ والمنسوخ، والأوامر، والبيان، والخبر، وحكم العلة، والاحتجاج بخبر الواحد، والقياس، والاجتهاد، وقد أصبح هذا الفن مع الزمن نوعاً من «الأورغانون» الفقهي.

والحقيقة أن هذا الفن لاقى تطويرات عدة، وأضاف المتكلمون عليه اصطلاحاتهم الكلامية المعتمدة على الاستدلال العقلي.

كما أثار المتكلمون، من جهة أخرى، موضوع التأويل العقلي المُرسل، ورجّحوا الأدلة العقلية على الأدلة السمعية. وابتدع الغزالي قانون التأويل الذي يقوم على تزكية الشرع بالعقل، وهو القانون ذاته الذي طوره فخر الدين الرازي في صياغته للقانون الكلي الذي يشرط الدليل اللفظي بعدم المُعارض العقلي. كما اعتبر الإمام الجويني في «الإرشاد» أن الشرع ينبغي ألاّ يخالف العقل، ونادى بعض الفقهاء المتأخرين بالاجتهاد المطلق، وهي طريقة تقوم على استنباط الأحكام من أية إمارة معتبرة عقلاً ونقلاً. ونادوا بحجية الاجتهاد في كل زمان ومكان بعد الدعوة إلى إقفال باب الاجتهاد في القرن الثالث الهجري. وظهرت إتجاهات فقهية تقدم المصلحة أو الاجتهاد أو الرأي، وترفض مبدأ التقليد الإحتذائي. كما حاول الفيلسوف ابن حزم تأسيس الأمر على البرهان في منهجه الظاهري. أمّا الشيعة الإمامية فمع تبنيها للاجتهاد المطلق ورفضها لتقليد الميت أسوة بأئمة السنة المتأخرين فقد تبنت المبدأ التعليمي وهو شكلها الخاص للتقليد.

غير أن كل هذه الإتجاهات لم تتجاوز إشكالية العقل/ النقل، وظلت في إطار القواعد الكلية لعلم الأصول.

وطال التقعيد ليس فقط الفقهَ والكلام وحسب، وإنما اللغةَ والشعر والسياسة، وحتى الفلسفة.

يعرض ابن خلدون في «المقدمة» لعملية التقعيد اللغوية والشعرية، فيقول إن العرب لم تكن لديهم قواعد ناظمة للغة والشعر، وبسبب خشيتهم على ملكة العرب اللسانية من عامل الاختلاط والإنتحال إستنبطوا قوانين لتلك الملكة تشبه الكليات والقواعد، يقيسون عليها سائر أنواع الكلام واصطلحوا على تسميتها بعلم النحو.

وبعد علم النحو القائم على الإعراب جاء دور الإعجام وهو تمييز الحروف بالنقط، والعلامات.

كان الخليل بن أحمد الفراهيدي (توفي حوالي ١٧٠ هـ). صاحب «كتاب العين» كان أبرزَ من بحثوا في هذا المضمار، وهو الذي قنّن بعد أبي الأسود الدؤلي أصول النحو، ومن ثمة قادته دراسته للحروف والأصوات اللغوية، مفردة ومركبة، والكلمات بناءً واشتقاقاً وتحديد مخارج الحروف، والتمييز بين أصواتها، إلى وضع أوزان الشعر وبحورها الستة عشر المعروفة في الشعر العمودي. وباستنباط الأوزان تمّت عملية تقعيد الشعر بعد اللغة بعلم النحو.

ومع أن الفلسفة، بالتعريف، هي بحثٌ في الموجود كموجود على ضوء العقل. فقد تأثرت بدورها عند الفلاسفة المسلمين بالتقعيد اليوناني للمنطق الصوري. واهتم الفلاسفة المسلمون بدورهم بالكليات وأعطوها الأولوية سواء في الحد والموجود، واعتبروا الوجود محايثاً في الماهية، والكينونة مختلطة مع الفكرة التصورية لها. ومع أن ابن رشد، تبنى النظرة البرهانية الأرسطية المبنية على نظرية المُركّب من الإثنين، وقوامها الجمع بين المادة والصورة، المحسوس والمعقول. فقد تأثر بالنظرة اليونانية التي تقيّد العلم بالكليات وتعتبر الوجود متقوماً في الجوهر، بعكس الفلسفة الحديثة التي تعتبر أساس المنطق

ليس الرابطة السببية، باعتبارها رابطة إعتبارية ذاتية، وإنما باعتبارها رابطة ضرورية قائمة بين الموجودات. هذا ناهيك عن تأثر الفلاسفة المسلمين بنظرية الفيض الأفلوطينية المبنية على دليل الوحدانية الميتافيزيقي الذي يدمج الكثرة في الوحدة، ويعتبر الواحد المتعالي مصدرَ كل وجود.

على الصعيد السياسي لا تؤكد المعطيات وجود ثيوقراطية في الإسلام، لا ريب أنه ظهرت في الحقبة الراشدية دولة ـ دعوة أحلّت محل الروابط الطبيعية القائمة على العرق والنسب روابط أخرى سياسية تقوم على فكرة «الأمة» بدل القبيلة. كما تشير المعطيات إلى وجود بعض المؤسسات كالصحيفة التي مثّلت الشكل الدستوري ـ الشوروَي الأول، وديوان الجند (الجيش) والخراج (مؤسسة الضرائب)، غير أن هذه الأشكال السياسية كانت مؤسسات دولة ـ الدعوة وليست بالضرورة مؤسسات دولة مُلْكٍ أو دولة ثيوقراطية. فالرسول الكريم كان يؤكد في أحاديثه على صفته كنبي ورسول وليس على صفته كملك. ومما يعزز هذا الرأي أن الرسول لم يوصِ بالخلافة لأحد. ومن هنا تأكيد أبي بكر الصديق على أنه خليفة رسول الله، وليس خليفة الله، وكذلك بقية الخلفاء الراشدين، كما أن وراثة الفقهاء للأنبياء بحسب الحديث المأثور تحتمل نقيضة المعنى الشائع، إذ يقول الحديث «العلماء ورثة الأنبيار ما لم يدخلوا في الدنيا؛ والجواب على السؤال «وما دخولهم في الدنيا يا رسول الله؟» هو «إتباع السلطان» أي إتباع السلطة. اضافة إلى ذلك يتميز التوحيد الإسلامي بالمقارنة مع الأديان التوحيدية كما ذكرنا بطابع منفتح على الكينونة بسبب من طابعه اللاكهنوتي والتوحيدي الخاص.

إلى ما سبق برزت نزعة ثيو ـ سياسية عبر عنها الماوردي صاحب «الأحكام السلطانية» ترى إلى الخلافة باعتبارها مؤسسة إلهية. فالخليفة وفق هذا المنظور ليس الشخص الذي يخلف النبي وحسب، وإنما ظل الله على الأرض، وذلك باعتبار مبدأ الحاكمية الإلهية؛ وهذا المفهوم للحاكمية لا ينطوي على ثُنائية روحي/زمني، بل هو ينظر إلى الإسلام باعتباره ديناً ودولةً ونظام حياة. ومع أن السلطة وفق هذا التصور ليست ثيوقراطية طالما أنها تقوم على أساس

العقد الذي تشارك به الأمة، وباعتبار غياب حكم الكهنوت، إلاّ أنها ليست شعبية، أي ديمقراطية، فالسيادة والحاكمية في المدينة الإسلامية ليست للشعب وإنما لله وفق هذا المقتضى. وبهذا تجد النزعة الثيولوجية ـ الفقهية اكتمالها مع النزعة الثيولوجية ـ السياسية.

كانت النزعة الكليانية التي تميز الأصولية الإسلامية موضوعاً لدراسات عدة في ميدان علم الإسلاميات في الآونة الأخيرة. ومع كوننا على اتفاق، بشكل عام، مع التعيينات اللوغراقراطية (العقلاطية والعقلاطية ـ المركزية والإلهية ـ المركزية للظاهرة الإسلاموية (Islamisme) فإننا نتحفظ مع ذلك على التفسيرات والخلاصات النهائية لدى بعض الأطروحات السائدة في هذا المضمار. في كتابه «السوسيولوجيا الدينية للإسلام»[1] يرى المستشرق جان بول شارناي أن المفهوم اللوغرقراطي في الإسلام الناشىء عن المعمار اللاهوتي ـ القانوني (أصول الدين + أصول الفقه) باتصاله بالممارسة الشعائرية والسلوكية الفردية والجماعية، هو الذي يميز الإسلام كدين شمولي. ويعتبر المستشرق الفرنسي أن البنية العقلاطية تظهر، من وجهة نظر علم الاجتماع التاريخي كبنية أصلية على الرغم من كل الإسقاطات المتعددة وإعادة التوازن التي كانت تطرأ على الإسلام على مرّ القرون.

وتلتقي وجهة النظر هذه ـ سلبياً ـ مع وجهات نظر أصولية تعتبر الإسلام أمة روحانية ناجزة أو أمة إلهية ـ مركزية. ومع أن الفيلسوف المغربي محمد عزيز الحبابي يحاول أن يؤسس لمفهوم شخصاني في الإسلام إنطلاقاً من الفلسفة الشخصانية الغربية المبنية على الفردية (Individualité) والمنطلقة من علاقة الكينونة بين الفرد والجماعة في صيرورة الوجود. والقائمة على مبدأ تساوي الكائنات في علاقة الكائن المطلق (الله) بالكائن النسبي (الإنسان)، إلاّ أن الخلاصات التي ينتهي إليها تعزز المفهوم الكلي الإسلامي، إذ لا مجال برأيه

---

(١) Jean-Paul. charnay Sociologie religieuse de l'Islam. Sindbad Paris. 1977...

للتمييز بين ما هو ديني وعلماني في الإسلام وهو دين كلي (توتاليتاري) أو ثيو ـ مركزي بحسب تعبيره[1].

القُدسي والدهري:

على نقيض من الاتجاهات السابقة يؤكد محمد أركون على إمكان التحديث الديني وتجاوز الإنغلاق الفقهي ـ القانوني بواسطة علم كلام إسلامي جديد يدرج التقوى في الحداثة.

يتهم أركون «عقل الأنوار» الغربي المتأسس على فكرة «موت الله» بأنه أحلّ العقل محل العقيدة دون الاكتراث بشروط المعقولية المتفاوتة، سواءً في الثقافة الغربية أو في الثقافات الأخرى. والإسلام برأي عالم الإسلاميات يتميز بخاصية غياب الكهنوت مما يخوّل كلّ مؤمن فيه أن يقيم علاقة مباشرة مع الله، لولا «حراس المقدسات» الذين يفرضون تفسيراتهم الخاصة لكلام الله، والعقبات الدولانية القائمة منذ الدولة الأموية وحتى العصر الحديث.

يذكر أركون في كتابه «محاولات في الفكر الإسلامي» المعاني المتعددة للكلمة ـ العقل (Verbe - raison). ويرى أن اللغة العربية جعلت هذه الوحدة ـ الثنائية تامة في النطق، أو الكلام المبين. بيد أن كل نص تمّت كتاباته، يخرج عن مؤلفه ويبدأ حياة خاصة تعتمد في غناها وشُحّها، امتدادها أو انقباضها، النسيان أو إعادة النشاطية منذئذ على القُرّاء. ونادراً ما يتلقى القارىء نصاً بكل المعاني المبتغاة من لدن المؤلف؛ وغالباً ما يعمدّ إلى تفسير النص ليتحرر من كلامه الداخلي الخاص. عندئذ يصبح النص حجة مستثمرة، وعوضاً أن يوحد القارىء والمؤلف، يصبح عبارة عن رابطةً مكثفة إلى درجة ما بينهما. وتلك الحركيّات، والتبادلات، والتفاعلات ـ البينية تحدد حياة «العقل»، أي الوعي المُتحقق في لُغة والمولد للغات متعددة[2].

---

(١) انظر محمد عزيز الحبابي. الشخصانية الإسلامية. دار المعارف بمصر.

(٢) M. Arkoun. Essai sur la pensée Islamique. Maisonneuve. Paris 1984. P. 188.

وجملة التلاقيات تلك تتم ـ بالنسبة لأركون ـ داخلَ السياج العقلي ـ المركزي (Logocentrique) الذي يعين بدلالته العامة عدم إمكانية العقل في الظهور بالنسبة لنفسه أو بالنسبة للآخرين إلا بواسطة اللغة، أي بواسطة عقلٍ داخلي، أو خارجي أو مكتوب.

وفيما يتعلق بالإسلام، يلاحظ أركون أن الفكر الإسلامي، وفي معرض اهتمامه في المحافظة على المعطى المُوحى، بصورة كاملة، سرعان ما انغلق في إطارِ سياج عقلي ـ مركزي مؤطر بمفهوم **الأصل**، الصورة، الجَذْر، الأساس؛ يبتعد في إطاره الوعي عن **الإختلاف** بمقدار ما يبحث عن التطابق والتماسك المنطقي؛ وفي الوقت الذي يحافظ على تطلب العودة إلى الأصول فإنه يحصر الإجتهاد في الحدود المنهجية المدرسية لأصول الفقه. وحتى الغزالي والأشعري كانا قد تفكرا في هذه الوضعية وعبّرا عنها بقولهما ـ بما معناه ـ اتبعوا ما أُوحي إليكم من ربكم ولا تتبعوا قط رباً سواه[1].

يؤخذ على أركون منهجه الشكلي في معالجة «العقل الإسلامي»، إذ وهو عالم الإسلاميات فإنه لا يتخطى في دراسته لموضوعه الإسلام الإطارَ السيميائي ـ الدلالي، ولا يذهب بالبحث إلى بعده الفلسفي ـ الوجودوي. ورغم دعوته إلى اعتماد منهجية فُروعية (Pluridisciplinaire) في مجال الإسلاميات فإن الفلسفة كبحث في الموجود كموجود تكاد تغيب عن المعالجة المنهجية.

أبعد من ذلك، لا يفرق أركون بين اللغة في مدلولها اللغوي ـ الجمالي واللغة بمعناها الأنثولوجي، فنراه على سبيل المثال يتبنى أطروحات إستشراقية تقليدية بدون تدبر وبشيء من الحرفية، كأطروحة لويس ماسينيون التي تعتبر أن خاصية التقليد الثقافي العربي تكمن في الثقل الذي تنوء به كل محاولة لإدراك الواقعي من جراء سطوة اللغة. وماسينيون يرى أن اللغة (العربية) كلغة ساميّة ببنيتها النحوية، وبنكوصها السيميائي، تفرض على الوعي طريقة ناكصة مختلفة

---

(١) Ibid. P. 191.

جوهرياً عن الطريقة الهندو ـ أوروبية[1]...

في ما يتعدى هذه المسألة، فإن دعوة أركون إلى تخطي السياج العقلي ـ المركزي وزحزحة البنية الثيولوجية جديرة بالاهتمام، وإن كانت غير كافية على ضوء الحاجة إلى وضع السؤال المعرفي إزاء الكينونة الشاملة، التي يمكن في إطارها إدراج الأبعاد الشمولية (Exhaustive) التي يدعو أركون إلى تسليط الأضواء عليها في الإسلام؛ علماً بأن إشكالية العقل ـ النقل قد تجاوزها الزمن، وإذا كان يؤخذ على العقلانية الديكارتية، طابعها التجذري، فإن ذلك لا يؤكد بطلان دور العقل الفطري كأداة ومعيار لكل معرفة صحيحة (إبستمية).

وتبقى إعادة اكتشاف وتحديد معقولية الظاهرة الدينية بالتأكيد على اللامفكّر فيه في النص الديني، مع ذلك، لإدراج الديني في الحداثة الدنيوية، هي أيضاً مسألة مهمة في عصر «نهاية التاريخ» الغربي حيث أضحت الروحانية بكل أشكالها أكثر من ضرورية. وبناء على ذلك، فإن مصطلحات عصر الأنوار الغربي بحاجة إلى مراجعة شاملة. فالعلمانية على سبيل المثال كمرادف لعملية التدهير (Sécularisation)، غير العلماوية كمرادف للتدهير القيصري. يتساءل هنري كوربان عن جدوى تحويل المسيحية إلى ايديولوجيات اجتماعية، ويحذر من تحول الإسلام كالمسيحية ـ بسبب التدهير «الإيديولوجي»، في حادثة مات فيها الله ـ إلى دين إيديولوجي، فيلاقي بذلك حتفه الروحي. وهذا السؤال لا ينتقص من أهمية العلمنة، وإنما يضع شكلها وأسلوبها موضع التساؤل. والفصل، بلا ريب، شرط من شروط المعاصرة والحداثة في عصر الحداثة البَعْدية، لكن التزامن المعقود بين التطور الصناعي والتقني وانحلال الديني كقيمة روحية واعتبار بطلان المصداقية الدينية كشرط للعقلانية والمعقولية يتنافى مع العقل. لقد أدى التحديث الإيديولوجي للمسيحية إلى إفراغها من بعدها القدسي والجمالي، ومن هنا عدم صحة الربط بين التدهير وإبطال القداسة (Désacralisation) كشكلٍ من أشكال العلمنة.

وإذا كان سبينوزا، في العصر الوسيط قد أسّس للحداثة العقلية بتجاوزه

(١) Ibid. P. 118.

لإشكالية العقل ـ النقل وتوطيده للعقل الفطري في المعرفة، دون إلغاء القيمة كنمط معرفة مصداقي فإن كانط أكد بعده على الفصل بين الذات والموضوع، بين العقل والكون، وهو أساس ظهور الوعي الفردي الحديث.

إن ما يسمى عادة بالتدهير Secularisation هو الأثر المركزي للحداثة على الأصعدة الاقتصادية والسياسية والثقافية والرمزية في العلاقة بين الدين والمجتمع.

بيد أن المجتمع الحديث الذي حوّل الإنسان إلى «أداة» توسلية، يضع موضع السؤال التزامن المعقود بين التطور الصناعي والتقني وامتهان القيمة، باعتبار بطلان مصداقية الديني كشرط للحداثة.

إن ربط التحديث العقلاني، والعَلْمنة، المتأسسة على إبطال الطابع الحرمي (القدسي) Désacralisation في المسيحية، أدى إلى إفقار المسيحية، وتحويلها إلى عقيدة اجتماعية مقننة، تقتصر فيها العلاقة بين الإنسان والله على مبدأي الخطيئة البشرية والنعمة الإلّهية.

وإذا كانت النهضة الأوروبية، كحداثة عقلية، مهّدتِ للحداثة على كل أصعدة الوجود، بإعادة الاعتبار للإنسان، كمحور للكون، فإن عصر الأنوار وما أدى إليه من انفجارات سياسية لاحقة، سيقيم مقام المثالية الكوجيتية الديكارتية فلسفة طبيعية تقوم على سيطرة مطلقة للعقل الوضعي، أو، بكلمة أخرى، عقلانية أحادية، تطبع بطابعها ونمط قطيعتها الحداثة الغربية الأنوية ـ المركزية، تجاه الآخر، وتجاه الإنسان الغربي الحديث الذي أحالته إلى إنسان ذي بُعد واحد. ففي القرن التاسع عشر، تسيطر الفلسفة الطبيعية على كبريات المنظومات الفلسفية، ويعلن ديدرو كرد على المثالية الديكارتية الرياضية (من رياضيات) «موت الله» في فلسفته الطبيعية. وتظهر التاريخانية في فلسفات القرن التاسع عشر كرد فعل على المثالية الهيغلية، لتعلن مع فيورباخ في كتابه «جوهر المسيحية» (١٨٤١) أن الدين هو في أصل الإستلاب الإنساني، ومقابل الإستلاب الديني، فلا بد من التأكيد على مطلقية العقل وعدمية كل تفكير ميتافيزيقي. والوضعية عند أوغست كونت، كمذهب علمي، هي أيضاً عبارة عن

حظر على كل تفكير ميتافيزيقي، وديني، وهي نهج لا يلتفت إلا إلى اليقينيات المباشرة، والمحسوسة. وعدمية نيتشه، رغم طابعها الإستيتيكي الخاص، تغذي بدورها المعاداة لكل نحو ميتافيزيقي.

وقد أكدت النهضة الغربية على مفهوم التقدم بما يعنيه التوق نحو كل جديد وحديث، غير أن فلسفة الأنوار أعطت لهذا المفهوم شحنة غائية، فصار التقدم في العصر الحديث «قانوناً»، خطياً، وتصاعدياً للطبيعة والفكر والوجود؛ ثم جاءت الإيديولوجيات فأضفت طوابعها عليه؛ فصار على سبيل المثال لدى السانسيمونية مرادفاً حصرياً للصناعة أو للتصنيعية (Industrialisme) كأيديولوجيا، وبالتالي كانت هذه النظرية تسوغ الاستعمار بحجة الاستثمار وتعميم قانون التقدم. واعتبرت الداروينية مفهوم التقدم مرادفاً للتطورية؛ فأصبح الأعلى يحدد الأدنى، والمتقدم يحدد المتأخر في «صراع الوجود وبقاء الأصلح»! وحتى الماركسية ـ رغم نقدها للرأسمالية الأوروبية ـ لم تتجاوز هذه النظرة الأوروبية ـ المركزية، وكان ماركس يرى في تعميم الرأسمالية على النطاق العالمي عاملاً إنشائياً تقدمياً من شأنه تعميم قيم وعلاقات الإنتاج الرأسمالية في المحيطات؛ والحال، فإن هذا التعميم لم يؤدّ إلاّ إلى خلق بنى محيطية مختلّة وتابعة.

وأكّد عصر النهضة الغربية على مفهوم الإنسان، لكن اكتشاف الذاتية وانعتاق الفرد ما لبث أن تحول إلى نظرة إناسية استبدلت فيها الألوهة ـ المركزية (Theodicée) بنمط من المركزية ـ الإنسانية (Anthropodicée) وإلى خلق إنسان كلي، فردوي، أنويّ ضيق الأفق في الغرب الحديث والمعاصر. ويزيد في الطين بلة أن مفهوم الإنسان في اقترانه بإرادة قوة كامنة كان وما يزال يعزّز مفهوماً أوروبياً مركزياً استعمارياً في الاقتصاد والسياسة و «إنسانياً» على الصعيد الثقافي.

وإذا أكّدت النيوتونية على عقلنة الطبيعة، فإن الفلسفات المتأسسة على الاكتشاف النيوتوني ستقنّن ـ في معرض رفضها للأفكار الفطرية ـ كلّ معرفة ذات طابع حدسي، وتخضع العلم والمعرفة إلى أنماط إصطلاحية (اكسيومية) مطلقة.

والحال فالعلم الذي يجد تعبيره في القانون كأحد فتوحات الحداثة التي قام بها العقل البشري يتميّز عن الحقيقة العلمية. فلغة العلم لغة اصطناعية، تكميمية، تقنينية، بينما الحقيقة العلمية منفتحة على الإكتشاف واللامفكر فيه. وسواء اعتمدنا النظرة الهندسية أو التحليلية، فإننا لا يمكن أن نفصل العقل عن الحدس، فالحدس يكمّل العقل من حيث كون الحدس إتصالياً وكون العقل إنفصاليّ الطابع. والخلايا والذرات لا تتحدد فيزيولوجياً إلاّ من الطريقة التي رُكّبت بها الخلايا. والمعرفة لا تنتج الحقيقة عن مفهوم قبْلي (ترانسندالي) ولا بَعْدي (تجريبي) وإنما عن العلاقة بين الذات والموضوع في علاقة المعرفة.

وبحسب نظرية علم النفس الشكلي (الجشطالت) يقوم الإدراك على أنماط كلية، تصورية، كيفية، إذ التصور ليس تصوراً ميكانيكياً، ناتجاً عن استجابات شرطية وحسب، وإنما هو نتاج نظرة حدسية كلية تربط العنصر كيفياً بالمركّب، والخاص بالعام، والجزء بالكل (لاعب الشطرنج لا يتحدد بتعلمه لتحريك الأحجار وإنما بالطريقة التي يحرّكها بها).

إلى ذلك يخضع حساب اللامتناهيات الصغرى (Infinitésimal) لمنظومات معقدة من اللامتساويات المتعلقة بالأعداد الصحيحة، نظراً للتفاوت بين الطابع الإنفصالي للمعرفة الرياضية والطابع الإتصالي للوجود.

السؤال المطروح بعد كل هذا هو التالي: هل يمكن الخروج من الإطار العقلاطي بالتمييز بين الإسلاموية والإسلام؟

رداً على مثل هذا السؤال ينبغي التمييز بين نزعتين في النظر إلى الدين، نزعة عقلية تقوم على المبادىء ونزعة تجريبية تقوم على الوقائع. النظرة الأولى تعتبر المبادىء كلية والوقائع جزئية، بينما النظرة الثانية تنطلق من الجزء إلى الكل. وبينما يؤثر العقليون المبادىء على الوقائع يؤثر التجريبيون تفسير المبادىء بالوقائع. وإذا كنا - نرفض الفصل البراغماتي بين المبادىء والوقائع الذي تعتمد الفلسفة الغربية المعاصرة، فإن حل المسألة يكون في وضعها في

إطار علاقة الوجود. لقد كان پارمينيدس يرى أن الوجود وحده هو الموجود، وهو الحل الذي اعتمدته الفلسفة الوجودية الحديثة.

والدينية الحديثة صارت تقوم على التمييز بين العلمانية (Laicité) وأساسها الفصل بين الدين والدولة دون التضحية بالبُعد الروحاني ومناوأة الروحانية الدينية والفلسفية، وبين الغلماوية (Laicisme) الوضعانية المناوئة للقيمة الروحانية بصورة مبرمة.

وبهذا الخصوص، ورغم التراث القروسطوي المناوىء للدهرية، نجد أن أطروحة التدهير والعلمنة الإسلامية قد برزت أول ما برزت في بدايات الإسلام مع المعتزلة والمرجئة. وقد أكدت المعتزلة في المبادىء العامة على أولوية الوجود على الماهية، والقدَرِ على الجبر، والاختيار على القضاء، بتأكيدها أن الإنسان صانع قدره، باعتباره محور الكون والوجود الأرضي. وقد ظهرت المعتزلة كفرقة كلامية بعد تقنين الشرع، وكانت بذلك أول محاولات التدهير الديني/ الدنيوي. وتأكيد المعتزلة على مبدأ التوحيد والتعالي جرّ إلى التأكيد على الحرية الفردية ومسؤولية الإنسان عن أعماله ومصيره.

كما نادت المرجئة، تبعاً لموقفها في إعتزال الفتنة ـ كالمعتزلة ـ بمذهب الإرجاء (الإرجاء لغوياً يعني إرجاء الحكم ورده إلى الله تعالى) الذي يقوم على فرضية تقديم الإيمان على العمل. والتأكيد بأن الإيمان هو المعرفة بالله، وترك الاستكبار، والمحبة بالقلب، وهو أيضاً المعرفة والإقرار بالعقل، بناء على أسبقية العقل على السمع. وإذا كان التدهير ممكناً وسائغاً في بدايات الإسلام، أفلا يمكن القول إن العلمنة، كوسيلة لفصل الدين عن الدولة على أقل تقدير هي أكثر من ضرورية كشرط من شروط المعاصرة والحداثة في عصر ما بعد ـ الحداثة أو الحداثة البَعْدية؟

وفي الغرب الحديث، ظهرت، لا ريب، إيديولوجيات سياسية ـ دينية (كالأحزاب الديمقراطية المسيحية)؛ ولكن ينبغي التنويه أن تلك الأحزاب التي ظهرت كنتيجة لعملية التدهير الاجتماعية التي تحدثنا عنها سابقاً، قد تبنت المبدأ الديمقراطي بما ينص على حيادية الدولة والقانون.

بناء على ذلك قد يقتضي المنطق التجريبي التعامل مع وقائع إسلامية سياسية مماثلة ولكن شريطة التبني الحقيقي للمبدأ الديمقراطي التعددي في إطار دولة القانون المتجردة، الدولة ـ الأمة الحديثة؛ وفيما يخصنا، فإن الدولة ـ الأمة هي الدولة الكامنة في إطار مشروع الدولة ـ القومية العربية قيد التكون وليس الدولة ـ الإقليمية، إلاّ إذا كانت خطوة واقعية نحو المشروع الأوسع والأشمل الذي تصبو إليه الجماعة العربية.

تاريخية/ تاريخانية:

تنطوي مزدوجة تاريخانية ـ تاريخية أهمية خاصة في السجالات المعاصرة التي تتطرق لموضوعة الحداثة الفكرية. في كتابه العرب والفكر التاريخي (١٩٧٣) يقدم عبد الله العروي في معرض نقده للإيديولوجية العربية تساؤلاً نقدياً جديداً يفسر فيه التأخر التاريخي بعدم وجود مرحلة ليبرالية في حياة الأمة العربية في تاريخها الحديث. ويرى العروي أن الماركسية التاريخانية، كنزعة تاريخية، بما هي وعي متزامن قمينة بردم هوة التأخر بين العرب والغرب. والتاريخانية عند العروي هي فرضية تدرس الكائن في التناهي والزمانية باستبعاد ما هو وهمي وأسطوري. والعروي في موقفه من التراث يرى أن الاستمرار الثقافي مجرد وهم وسراب وأن سبب التخلف يعود إلى التشبث بالتراث.

شكلت دعوة العروي التاريخانية، وكذلك دعوته الليبرالية ـ الإنسانية إمتداداً للمدرسة التاريخية الماركسية التي أحياها مانهايم ولوكاش وغرامشي. والتاريخانية عند مانهايم هي النظرة التي ترفض كل فكرة مطلقة أو متعالية. كما أن الدعوة التاريخية عند الآخرين ارتبطت بمفهوم التأخر التاريخي، والتفاوت القطاعي في مجتمع واحد وبين المجتمعات المختلفة. وكان لوكاش قد فسّر نشوء الفكر النازي بعدم وجود مرحلة ليبرلية في حياة الأمة الألمانية، وهو الأمر الذي نبه له أرنست بلوخ بأن الثورة على الثقافة البورجوازية لا تكون ثورية حقاً إذا لم تستوعب القيم الإنسانية البورجوازية.

بارتكازهم على تطويرات العلوم الإنسانية، تجاوز المثقفون العرب

«التاريخانية» تجوزت في الغرب الحديث والمعاصر نفسه.

إن العنصر المشترك في جملة المفهومات المتعلقة بتعيين التاريخانية تعتبر أن التاريخ هو عنصر جوهري في تفسير وفهم الظاهرة الإنسانية.

وإذا كانت التاريخية Historicité أداة لتفسير الظاهرة الإنسانية فإن التاريخوية Historicisme تحيل إلى الطابع التاريخي والزماني الراديكالي للوجود الإنساني. وعند هيدغر فإن الكشف عن معنى الوجود، والإدارك بواسطة الوجود ـ ههنا للكينونة هما مظهران لا ينفصلان في التاريخانية Historialité

والنظرة التاريخانية، باختلاف تلاوينها، هي نظرة غائيّة، تقوم على إخضاع الظاهرة للزمانية المباشرة، ولا تعترف لهذه الظاهرة إلا بالذاتية التاريخية والمتناهية. هذا، مع أن التاريخية أصبح إسماً لمنهج يستفيد من مكتسبات علوم الإنسان لتطوير النظرة الوجودية باتجاه جديد يرى في الظاهرة بعدها الدلالي، ورُسمالها الرمزي، الجمالي، جنباً إلى جنب مع بُعدها المادي. ترى فينمنولوجيا الأديان (مرشيا إلياد) أن التجارب الدينية لا يمكن اختصارها إلى تجارب غير دينية. وهناك برأيه مبدأ أساسي من مبادىء العلْم الحديث وهو أن الصعيد هو الذي يخلق الظاهرة.

وبالنسبة لكلود ليڤي ستروس فإن خاصية «الفكر البري» (البدائي أو الديني) هي في كونه ظاهرة لا زمانية، تلتقط العالم كوَحدة تزامنية ـ تطورية.

ويربط كارل بوبر التاريخانية بإشكالية خط التماس الايبستمولوجي القائم بين الخطاب العلمي والخطاب اللاعلمي. وفي كتابه «بؤس التاريخوية» Poverty of Historicism (١٩٤٤) يفند بوبر كل نظرية تاريخية ـ تنبؤية، تقوم على قوانين عامة مزعومة للتاريخ.

والتاريخوية، عند بوبر، هي المرادف لكل العلوم الاجتماعية والإنسانية التي تضع في نصاب اهتماماتها التنبؤ التاريخي، والتي ترى أن هذا الهدف ممكن البلوغ إذا تمت معرفة الإيقاعات والنماذج القانونية، أو الإتجاهات العامة الكامنة والمحددة للتطور التاريخي.

وينتقد بوبر التاريخوية التي تدعي تحليل التاريخ من خلال استعمال أنماط إستدلالية ـ إفتراضية، مماثلة للأنماط المستخدمة في علوم الطبيعة، وكذلك التاريخوية الضد ـ طبيعية التي تدّعي أن مناهج علوم الإنسان تختلف، في العمق، عن علوم الطبيعة. ويربط بوبر، على الصعيد السياسي، بين التاريخوية والأنظمة السياسية الكليانية.

وإذا جوبهت دعوة العروي التاريخانية بالتحفظ والنقد فإن دعوته لتبني قيم عصر الأنوار لاقت ترحيباً وتركت أصداء إيجابية في الفكر العربي بشقيه القومي، والإسلامي. ففسر ياسين الحافظ في «الهزيمة والإيديولوجية المهزومة» (١٩٧٨) هزيمة حزيران بغياب تراث ليبرالي إنسي. ورأى رضوان السيد في مقال بعنوان «الليبرالية وإمكانها في الوطن العربي» أن إعلان حقوق الإنسان، لا يصدم أي شيء في تاريخنا الثقافي، طالما أن اللحظة الليبرالية المعادية للدين قد توارت. ويتساءل عما يمنع العرب (إسلاماً أو قومياً) من المشاركة السياسية سواء باسم الإسلام أو القومية الليبرالية؟

وهذه الوجهة تنطلق من التساؤل حول إمكان مشروع ليبرالي عربي ـ إسلامي يقوم على مدخل آخر غير مدخل العلاقة الثنائية عرب/ غرب، وإن بدا حتى الآن غريباً بحتاً، يستند على شرعة حقوق الإنسان[1]. وهناك، تراث من الكتابات التي تؤسس مفهوماً إسلامياً تجديدياً حول الفكرة القومية (العربية) ككتابات **محمد عمارة**، وكتابات **حسن حنفي**. لكن ما يؤخذ على هذه الكتابات معاداتها للفكرة العلمانية، وتشبثها بأفكار أصولية جوهرية عفا عليها الزمن الحديث. لقد قدمت مدرسة الإصلاح الإسلامي الفكر العربي شوطاً مهماً بتبنيها الجريء للفكرة التطورية، لكن ـ وبدون أن نُعارض النهضة بالإصلاح ـ بات السؤال النقدي في حاجة إلى إعادة طرح، وإذا طرح سؤال الليبرالية بعد مائة عام على وفاة «الليبرالي الأول!» (**الطهطاوي**) أفلا ينبغي وضع الفكر الإصلاحي على

---

(١) انظر. رضوان السيد. الليبرالية وإمكانها في الوطن العربي. مجلة الحوار. العدد ٤، ١٩٨٦ ـ ١٩٨٧. ص ١٣.

مشرحة التفكيك لزحزحة ثنائياته الإصلاحية المحايرة التي تحول دون تقدمنا خطوة إضافية نحو الحداثة بعدما ينوف على مائة عام على بداية تجربة الإصلاح الإسلامي؟ (الحوادث) ههنا وهناك في العالم العربي - الإسلامي تعترض التحليل المتفائل. رغم ذلك لا بد من الإصرار على القول مع غاليلي: «الأرض تدور، وستبقى تدور».

المعتزلة والاختيار

الإحالة إلى المعتزلة ومقالة الاختيار ليست مقيدة باستحالة زمانية أو تاريخية. فرُب مقالة كلاسيكية «قديمة» لا زالت معاصرة، ورُب مقالات ومقولات «معاصرة» لا زالت في الفكر العربي المعاصر ماضوية المحتوى وسلفية المضمون وإتباعية الطريقة والمنهجية. وإذا كنا الآن نعود إلى المعتزلة فالقصد هو التأكيد على الطروحات الشمولية Exhaustives والدلالية Discursive، النوعية، والكونية لدى هذه الفرقة الكلامية.

والعودة إلى البدايات التأصلية (الجينيالوجية) للفكر لا تعني بالضرورة العودة الأصولية، والرجوع إلى البدء ليس رجعة وإنما تأصيل للأصول، وتبديء للمبادىء، وتفكير في الفكر، وعقل للعقل، وإلا فكيف نفسِّر أن ثمة أفكاراً كبرى وردت في «جمهورية أفلاطون» ما زال لها قيمة إبستيمة، أي قيمة معرفية صحيحة، كالمنطق في الفلسفة، و «الديمقراطية» في السياسة و «التراجيديا والكوميديا» في علم الجمال؟ بل كيف نفسِّر العودة إلى الميثولوجيا الإغريقية نفسها في الفلسفة وعلم النفس ناهيك عن علم الجمال في أطروحات الفكر الغربي الحديث.. أليس لأن تلك الأفكار والميادين تتضمن في طيّات اللامفكر فيه واللامعقول قيماً وأبعاداً تطورية ـ تزامنية معاصرة؟ وما الحاضر والمستقبل والماضي؟ أليست آنات الماضي والحاضر والمستقبل متعاصرة في الزمانية والصيرورة؟

والعودة إلى التراث، باعتباره الميراث الجمعي ـ ليس كما يعتقد بعض

المفكرين العرب تفكيراً تراثياً في التراث، إذ التفكير في التراث يعني التراسل والتواصل مع الذات التاريخية على خلفية النقد، وذلك بغية التأليف والجمع المعرفي ـ الوجودي المبني والمتأسس على العقل، والعقل لغة هو الربط، هو التأليف الجمعي Syntétique ما بين المقالة Thése والطريحة ـ Anti - Thése في عملية الفكر.

وإذا كانت الفلسفة الطبيعية الإغريقية قد قدمت للفكر الإنساني مقالات فكرية فذة كالديالكتيك. والصيرورة، والنظرية الذرية، والوجود، والحركة، واعتبرت «الإنسان مقياس كل شيء»، فإن الفكر الكلامي الإسلامي قدم بدوره مقالات ومقولات فكرية وطبيعية فذة مستمدة من الفكر القديم، ومن مناخات التجريبية الإسلامية، ومن الحقل المعرفي الإسلامي. وكانت فكرة الإختيار أهم هذه المقولات، فاعتبرت بدورها الإنسان أشرف المخلوفات، واضعة أول نظرية إناسية قدرية في الفكر العربي متأسسة على العقل النظري، ومبنية على حرية الإرادة.

وإذا كان التدهير أو الدهرنة Sécularisation يعني الانتقال، تعريفاً، من الطوائفية الدينية إلى الحياة العَلمانية، الزمانية، فلا ريب أن أطروحة التدهير والعلمنة ـ ورغم المناخ المعادي للدهرية كفكرة، قد برزت في بواكير التاريخ الإسلامي مع المعتزلة، الفرقة التي أكدت في المبادىء العامة على أولوية الوجود على الماهية، والقدر على الجبر، والإختيار على الحتمية، وعلى الإنسان كمحور للكينونة والوجود العالمي، أي الوجود ـ في ـ العالم.

لقد أكدت النهضة الغربية ـ بنقدها للأرسطية ـ أن ما كان يُعد مثلبة الفكر الطبيعي من خروج على التقعيد والتقنين والعقلطة Logocratisation هو بالأحرى حسنة هذا الفكر. وإذا كانت الفلسفة إصطلاح فالفكر إنفتاح، وإذا كان المنطق تقعيد فالمنطق الجدلي تمعين للمعنى وتقليب للدلالة. ولا ريب أن التقعيد مناطه العقل، لكن الفكر مناطه الفاهمة، وإذا كانت الفلسفة بحث في الموجود كموجود على ضوء العقل وأداته المنطق فإن الفكر بحث في الموجود وما وراء الوجود في الموجود على ضوء الذوق، والحس السليم والمخيال، إضافة إلى العقل.

ما المعتزلة؟ سواء ارتبط اسم هذه الفرقة بحادثة إعتزال واصل بن عطاء الجماعة في المسجد، أو باعتزال الفتنة الخلافية، أو بالدعوة إلى نظرية المنزلة بين المنزلتين إزاء الموقف من «مرتكب الكبيرة»، فالأكيد أن الفكر الإعتزالي قد مر بأطوار عدة، ابتداء بطور الفكرة وحتى طور العقيدة الرسمية (عهد المأمون في بدايات القرن الثالث الهجري)، فطرأ على الفكرة إضافات وتطورات جعلتها فكروية عامة في الإنسان والوجود والطبيعة وما بعد الطبيعة (الميتافيزيق).

يرى المستشرق نلينو في تسمية «معتزلة» إحالة إلى إناس محايدين بين رجال الدين والسياسة في حقبة معينة، ممتنعين عن الخصومات والمنازعات القائمة بين المسلمين[1]. ويسميهم المستشرق ديغا Dugas في أواخر القرن الماضي «بروتستانت الإسلام»، ويسمى المعتزلة أنفسهم كما يسميهم الآخرون «بأهل العدل والتوحيد»، فيما يسميهم خصومهم «بالمعطّلة» لأنهم قرنوا الصفات بالذات حرصاً على التوحيد ونفياً للتعدد في الذات الإلّهية. وهناك من الباحثين العرب والغربيين ممن يؤكد على الجدة الفكرية للمعتزلة، لا سيما في موضوعه الحرية والاختيار، وهناك ممن يرى ـ كالمستشرق فرانز روزنتال ـ ان مفهوم الحرية عند المعتزلة هو مفهوم ميتافيزيقي يهتم بالعلاقة بين الله والإنسان، مع إقراره، في الوقت عينه أن لمفهوم الاختيار مكانة رفيعة عند المعتزلة[2]. ويرى ماجد فخري أنه من الوهم الاعتقاد بانعقاد الإجماع جول مسألة الحرية والاختيار في أوساط المعتزلة، ويرفض، بالتالي، التسمية التي أطلقها المستشرق الألماني شتاينر في كتابه عن المعتزلة (ليبزغ 1865) عليهم Frei denker أي المفكرين الأحرار[3].

(١) انظر عبد الرحمن بدوي. التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية. فصل «بحوث في المعتزلة».

(٢) فرانز روزنتال. مفهوم الحرية في الإسلام. معهد الإنماء العربي. بيروت ١٩٧٨. ص ٨٢.

(٣) ماجد فخري. دراسات في الفكر العربي. دار النهار للنشر. بيروت ١٩٧٧، ص ٧٩.

ما الحرية؟

والاختيار Libre - arbitre كما يعرّفه القاموس اللغوي هو ملكة التقرير بالإرادة الحرّة غير المقيدة. ومعاني كلمة «حرية» في التعريف اللغوي والقانوني تعني القدرة على تحقيق فعل أو الامتناع عن فعل ما دون الخضوع للضغط الخارجي.

ومعنى كلمة Free Will بالانكليزية هي قدرة الإنسان على إختيار أفعاله.

ويرى روزنتال أن مصطلح «حُر» عند العرب الجاهليين يقرن بين «حُر» و «نبيل» و «كريم» ويقول أن هذا المصطلح هو الذي ساد في العصور الإسلامية الوسيطة.

ويجد أن الدمج للحرية بالسخاء يعود إلى التشابه بين الكلمتين اليونانيتين «كريم» Eleutheros والكرم Eleutheriotes المشتقة من كلمتي Eleteria (حُر) Eleutheros (حُرّية). وكذلك من تشابه كلمتي Libertas (حرية) Liberalitas (سخاء باللاتينية). ويعتقد أن الترجمة العربية لكلمة «حرية» الأرسطية في عهد الترجمات الأولى تخلط بين هاتين العبارتين بالمعنى السائد في الأصل لكلمة «حُر» أي: «كريم»[1].

يتحدد الاختيار بالحرية، فالاختيار يفترض كينونة الحرية، وكينونة الحرية تفترض مُلكية الحرية، أي أن نمتلك قرار الحرية. إذ لا قرار بدون اختيار ولا اختيار بدون قرار. وليس كل اختيار في الحقيقة اختيار حُر، حقيقي. وليس كل خيار اختيار، مع أن كل اختيار يشمل الخيار. وحتى ينبثق الخيار الحر، أو الاختيار فينبغي أن يصدز عن إرادة الحرية. والحرية تأبى التعيين لأن كل تعيين تحديد والحرية تتعين بحال الحرية.

والفرق بين الاختيار والخيار كالفرق بين الحرية، والحرية الإستوائية

---

(١) روزنتال. المصدر السابق. ص ٨٣.

والحرية Liberté d'indifference ذات قيمة أنطولوجية صرفة، قيمة محددة للقيمة، بينما الحرية الاستوائية هي حرية لا إبالية، حرية اختيار بين ممكنات مستوية، متوازية، يتعادل فيها الاختيار واللاإختيار. والممكنات في هذه الحالة، إما أنها متوازية الأثرة، وإما أنها محددة بمؤثرات خارجة عنها. وفي الحالتين يكون الاختيار خيارٌ إستوائي، مثل بعضه. وما لم يتعدل التوازن ـ الإستواء لا يتم الإختيار ولا يصدر قرار الاختيار (إنها حرية حمَار بوريدان الذي مات عطشاً وجوعاً لأنه لم يقرر الإختيار بين الماء أو الطعام، وهذا النمط من الحرية مخالف للحرية.

والإختيار غير الإنتخاب Seléction فالإختيار عمدي، قصدي، بينما الإنتخاب إتفاقي، صدفوي. ولهذا نجد داروين ينعت التطور في العالم الحيواني بالانتخاب وليس بالاختيار.

كما أن الانتخاب السياسي Éléction لا يعني الاختيار إلا إذا كان متأسساً على شرط الاختيار في حرية وبحرية. فالانتخاب الموجه بإرادة قوة خارجة عن إرادة الاختيار هو أيضاً انتخاب إستوائي، لا إبالي، امتثالي واتباعي.

لقد حدد أرسطو فضيلة الكائن في وظيفته الخاصة به، أي في كمال وظيفته، إذ أن وظيفة العين الرؤية، وهي وظيفتها الفضلى، أي كمال العين. وكمال الإنسان هو في النشاطية التي يتميز بها الإنسان كإنسان، وهي عند أرسطو العقل. ولذا فإن الفعل الخاص بالإنسان هو الاختيار العقلي، القصدي، العمدي. فالاختيار عند الإنسان إرادي، والفعل الحر ليس تلقائياً، وهو ليس فعلاً إرادياً بسيطاً، ولا رغبة، ولا أمنية ما. بل فعل عاقل، مصاحب بالعقل. فالاختيار يقع في دائرة العقل ونطاقه (لا يستطيع الإنسان أن يختار الخلود، كما لا يستطيع أن يغير نظام العالم الأساسي).

فالقصد أو العمدية مشروطة بالضرورة. والاختيار هو رغبة عمدية، قصدية، إزاء الأشياء الممكنة. والضرورة ليست التحديد Detérminisme، لأن التحديد يعني الإختيار بين ممكنات متعادلة الإمكان Compossibles، والإنسان، لا يختار بين ممكنات متعادلة ـ الإمكان وإنما الإمكانات المحددة بحرية

الاختيار. والعلاقة بين الضرورة والحرية عند المعتزلة تقترب من المفهوم الرواقي حيث الحرية الإنسانية كما يصورها شيشرون تشبه الأسطوانة التي تتحرك بسبب خارجي (القدر) ولكنها تدور اتفاقاً مع الطبيعة الخاصة بها (الحرية).

والاختيار يقوم على الوجدان ومناطه حرية الضمير، وهو يقوم على العقل والبصيرة والوجدان، وهو اختيار كيفي، داخلي، جواني، لأن التقرير فعل حر وهو ليس اختياراً بين اختيارات شتى. وهو إذا فعل شخصاني لأنه نتاج الإرادة الشخصية النابعة من سريرة الشخص ودخيلته الوجدانية.

تعرضت المعتزلة لمشكلة الحرية والاختيار في إطار مبحث العدل، وهو أحد الأصول الخمسة، في إطارٍ ميتافيزيقي ولا ريب، إنطلاقاً من علاقة الإنسان بالله وفي معرض نفي الجور عن الله، في مواجهة الجبرية لكنها أكدت في الوقت نفسه على الحدود الفاصلة بين الطبيعيات والميتا ـ طبيعيات (الميتافيزيق) بالإنطلاق، معرفياً، من العقل، ومن الطبيعة، ومن الزمان (الدهر)، فعرفت العدل باعتباره القول بحرية الإنسان وقدرته على خلق الأفعال الصادرة منه بحسب قصده وإرادته واختراعه لهذه الأفعال. وأعطت بذلك لفكرة الإختيار مدى شمولياً أحدثت به قطيعة معرفية جديدة، إكتسى به مفهوم القدر والقدرية دلالة جديدة غيرت من مدلوله التقليدي، وصارت القدرية تشمل الزمانية العامة الشاملة للكائن الأصغر والأكبر في الكينونة في جدلية القضاء والقدر. وكما يقول **أبو القاسم الرسيّ** أحد أئمة المعتزلة فإن كينونة الله في المخلوقات ككينونته قبل كل موجود. فالله قديم وما سواه محدث، ومتعالٍ لا يحصره زمان ومكان، وتبنت المعتزلة نظرية الخلق المستمر في العالم، وهي عين النظرية التي تبناها لاحقاً ابن رشد، نظرية الحدوث الدائم، الذي ليس له أول في الماضي وهو الابتكار الإسلامي لنظرية قدم العالم.

كانت الجبرية قد أخذت في الإسلام النص والحديث المروي والمنقول والدليل السمعي على عواهله، فقررت أن لا عالم ولا فاعل ولا خالق إلا الله. ورأت أن الأعمال السيئة والحسنة يخلقها الله، وهذا هو موقف الجبرية الخالصة الذي يشمل أهل الحديث والمشبّهة. وتميّزت الأشعرية بموقف جبري، وسطي

بناء على نظرية الكسب. فأفعال العباد عند الأشعرية مخلوقة لله والإنسان مكتسب للفعل. والكسب يعني تعلق قدرة العبد وإرادته بالفعل المقدور. وتقوم نظرية الكسب، منطقياً ومعرفياً على جبرية أحادية تقوم على إبطال السببية الثانوية، الجبرية الانفصالية التي لا ترى هيهية الأشياء في الظاهرة. والحادث وفق النظرية الأشعرية يتألف من أجزاء منفصلة بعضها عن بعض وليست متصلة بعضها بالبعض الآخر. ومن ثمة أنكرت الأشعرية الإطراد في قوانين الطبيعة، وفسّرت الإطراد بالعادة. والكسب على العادة يعني أن الأفعال واقعة بقدرة إلّهية ليس للبشر فيها إلا الاكتساب، أي بكون الإنسان محل الاكتساب. فالفعل، والقدرة والاختيار مخلوقة في الإنسان وليست قائمة ومخلوقة بواسطة الإنسان. والسببية الكوسمولوجية (العادة) هي التي تحدد السببية البشرية، والميتافيزيقي هو الذي يحدد الطبيعي والجسم أو العرض والحركة والسكون هي محمولات ومفعولات لغير علة سوى العادة التي يمكن أن تقع ويمكن أن لا تقع وفق المشيئة الإلّهية المباشرة.

رأت المعتزلة في تفنيدها لنظرية الكسب أن الاكتساب في النظرية الأشعرية لا يحدد وجوده أو عدم وجوده الإنسان المكتسب، وهو فعل الله وليس فعل الإنسان. والحال أن الفاعل المختار إنما تأتي أفعاله بحسب قصده ودواعيه كما أن الأفعال تنتفي بحسب الصوارف والموانع والدواعي. ولم تفرّق المعتزلة بين الخلق والعمل والفعل، فالإنسان خالق، وفاعل، ومريد، وإن كانت أفعال الإنسان قائمة على مثال سابق، بعكس الإبداع الإلّهي. واعتبرت المعتزلة الحدوث أساس الفعل وليس الكسب، والمحدثات (المستمرة الحدوث) تقع في مجال استطاعة الإنسان، ونطاق قدرته وإرادته وفق شروط العلم والغاية والقصد.

ومقابل الجبرية التي اعتبرت القدرة مقارنة رأت المعتزلة أن القدرة والاستطاعة بمثابة أدوات للإرادة والاختيار، والاستطاعة هي القدرة على الفعل وضده، كما أن القدرة والاستطاعة متقدمة على الفعل المقدور، أي أن الاستطاعة والقدرة عَرَض وصفة يتمكن بواسطتها الإنسان من الفعل وترك الفعل

وإبطال فعل الغير. ولكي تفرق بين قدرة الله، وقدرة الإنسان تبنت دليل التناهي وبموجبه تكون قدرة الإنسان متناهية، وقدرة الله لا متناهية.

والفرق بين فعل الله، وفعل الإنسان، أن أفعال الله تتصف بالاتصال والديمومة والاستمرار وهو ما عبرتُ عنه بنظرية الخلق المستمر في العالم الذي ليس له أول في الماضي. بينما أفعال الإنسان متناهية، تقوم على الخلق في الزمان.

تؤكد أغلب مصادر المعتزلة على نظرية الخلق المستمر المذكورة التي تفيد بأن أفعال الله القديمة، متتابعات، متلاحقات، آخرها لاحق لأولها، وأولها غير سابق لآخرها، الأمر الذي يخالف ما يُنسب إلى المعتزلة بالقول بنظرية الحدوث المنقطع، وهي المرادف لنظرية الخلق من العدم.

العقل والسمع:

وميزت المعتزلة بين المعرفة العقلية، والمعرفة السمعية، والمعرفة التجريبية، المعرفة الأولى مناطها العقل، والمعرفة الثانية مناطها الرسالة، والمعرفة الثالثة مناطها التجربة. ورأت أن العقل له أسبقية على السمع والرسالة، بل هو نفسه مناط السمع والرسالة أيضاً، وأداة التحسين والتقبيح، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ووسيلة الإمامة. وبربطها نظرية المعرفة بمفهوم السببية أكدت المعتزلة أيضاً على أولوية المعرفة الحسية على المعرفة الاستدلالية. فالتعرف عند أبي الحسين الخياط صاحب «كتاب الانتصار» سبب للمعرفة، والمحسوس سبب للمعقول. فالاستدلال هو تعرف الأشياء المُستدل عليها، والحس هو إدراك الحواس حتى يعرف الشيء المحسوس. والمعروفات أما أن تكون مستدل عليها، أو محسوسة، والمحسوس له أسبقية على المعقول. وهذا هو الأساس المعرفي التجريبي لأسبقية العقل على النقل والتجربة على العقل.

والسببية عند المعتزلة ترتبط بمبدأ الإيجاب، أو الوجوب، فالسبب يوجب وجود المسبب إذا ارتفعت الموانع.

والموانع أو الصوارف والدواعي هي المُسميات المختلفة لإسم الضرورة وقد أجمعت المعتزلة على علاقة الضرورة القائمة بين السبب وبين المسبب في حالة الفعل المبتدأ. واعتبرت أن الفعل المتولد يحدث بالتوسط بين الفعل وبين الإنسان الفاعل. ولم تفرّق، بالتالي كالأشعرية والمجبرة بصفة عامة، بين الفعل المباشر والفعل المتولد عن الفعل المباشر، باعتبار الفعل الثاني ناتج عن قصد ودواعي الفعل الأول (الترابط سببي بين فعل الرامي وفعل السهم المتولد عن فعل الرامي، في مثل السهم والرمية). وارتبطت السببية الكونية بالسببية الإنسانية مثبتة العلاقة بين الأسباب والمسببات على أساس العلة الفاعلة.

وفي مجالي الطبيعيات، وهو المجال الأساسي للسببية الكونية، فرّقت المعتزلة بين الجواهر والأعراض، وميّزت في العَرَض، بين العَرَض اللازم والعَرَضْ العام، والعَرَض المفارق، ونسبت خلق المادة إلى الله، وتحويل وصنع المادة إلى الإنسان. وفيما اعتبر الكعبي في نظريته الطبيعية أن الأشياء تتألف من أعراض تأتلف تارة فتكّون الأجسام، وتجتمع تارة أخرى فتكّون الأجسام، أو تكّون الأجسام أعراضاً أخرى، أنكر هشام بن الحكم ثنائية الجوهر والعرض ورد كل شيء إلى مبدأ واحد هو الجسم أو الجسمية. كما أنكرَ أبو الهذيل العلاّف مبدأ فناء الأعراض وأسند إليَها بعض المميزات الدائمة. ورأى الجاحظ أن الأعراض تتبدل في حين أن الجواهر لا تفنى.

وأخضعت المعتزلة نظريتها الميتا ـ طبيعية لنظريتها الطبيعية، فأكدت على وجود الله بصورة الفعل والقدرة في الطبيعة ونواميسها، وأخضع إبراهيم النّظام الفعل لمبدأ الحركة الديناميكية، واعتبر الحركة مبدأ التغير وتقوم على مبادىء الكيف، الكم، الوضع، الأين والمتى.

والجاحظ رائد النظرية الطبيعية في الفكر الفلسفي يرى أن المعارف ضرورية طبعاً أي أن مناطها الطبع باعتباره مقوّم الأشياء المخلوقة والمحدثة. ويذهب ثمامة ابن الأشرس فيرى أن أفعال الله نفسها في العالم تقوم على الطبع أي على سنن الطبيعة ونواميسها.

أجمعت المعتزلة، كما ذكرنا على القول بالتحسين العقلي. ورأت الأشعرية فيما يتعلق بهذه القضية أن الحسن والقبيح أمران اعتباريان، إذ لا توصف الأفعال في ذاتها بهذا المقتضى بأنها حسنة أو قبيحة، بل مرجع هذا الأمر ومناطه الشرع؛ فالحسن هو ما يثني عليه الشرع، والقبيح هو ما ينهي عنه، ولا دخل للعقل في هذا الشأن. ورأت المعتزلة أن الخير هو النفع الحسن والشر هو الضرر القبيح، باعتبار الحسن والقبح أمران ذاتيان. ووضع القاضي عبد الجبار نظريته في التحسين والتقبيح على أساس المنفعة ورأى أن كل فعل فيه منفعة، ولا ضرر على الفاعل فيه، وانتفت وجوه القبح عنه وجب القضاء بحسنه.

السياسة/ المصلحة:

في مجال السياسة، اعتبرت المعتزلة العقل مناط التكليف، وأوجبت ـ بناء على صحة المعرفة العقلية في سائر العقليات ـ الإمامة بالعقل. وقد رفضت الجبرية السياسية مثلما رفضت الجبرية الكوسمولوجية، والجبرية الطبيعية والإناسية، وبنت موقفها من الإمامة على قاعدة الإختيار، رافضة مبايعة الإمام الجائر بحجة درء الفتنة، وهو موقف الجبرية السياسية. كما عارضت أن يكون النسب والعصبية أو الوصية كأساس للإمامة والحاكمية، وآثرت بالمقابل الاختيار والبيعة القائمة على التطور الزماني والمكاني، إذ يقوم التكليف السياسي على الاختيار وذلك مما يتغير ويختلف ويتطور مع الأوقات والأزمنة مع مقتضيات ومعايير العقل عينه. وقد قبلت المعتزلة ولاية المفضول الذي قد يختص بمميزات المعرفة والاختصاص السياسي، مقابل «الأفضل» الذي قد يختص بمميزات التقوى الدينية أو الحسب والنسب، وفقاً لما يعود على الكافة من **المصلحة** أو كما يقول القاضي عبد الجبار «ما يعود الصلاح فيه على الكافة».

بهذا تكون المعتزلة قد لامست أصول الفصل بين السلطات الدارج والسائد في النظام السياسي الحديث.

درجت الدراسات التاريخية الفكرية على اعتبار المعتزلة ذوي نزعة «واقعية»، أي ذوي نزعة تنسب للصفات وجوداً واقعياً مطابقاً للذات، وذلك بالنظر إلى مبحث الصفات الذي حرصت المعتزلة فيه على اعتبار صفات الله عين ذاته، وذلك تفادياً للتناقض وإسباغ التعدد والكثرة على الذات الإلهية. غير أن الذي يغيب عن البال في هذا الصدد أن تأكيد المعتزلة على التعالي المطلق، أو التجريد كما ذكرنا لا يعني التعطيل وإنما الشفافية والحضور الإلّهي المحايث في الوجود. وقد تميّزت البروتستانية الكالفينية بالمسافة الشاسعة التي تقيمها بين الله العلي وبين الإنسان الذي يتحصل على الخلاص بواسطة العمل بما هو مباشرة للنظام العقلاني الإلهي المحايث في العالم الطبيعي والاجتماعي. وهذا التشابه بين المعتزلة والكالفينية هو الذي جعل المستشرقين يطلقون عليهم اسم «بروتستانت الإسلام».

كما يغيب عن البال أن إسمية المعتزلة أي النزعة الإسمية عندها قد تجّلت بامتياز في مسائل عدة، كمسألة خلق القرآن، والتأكيد على أولوية العقل على السمع، والمحسوس على المعقول، والوجود على الماهية. وبصدد الموقف من ماهية الكلام اعتبرت المعتزلة أن الكلام هو اللفظ، وتبنت مقولة خلق القرآن مقابل مقولة قدم القرآن التي تبنتها الأشعرية، باعتبار أن القرآن من وجهة النظر الإعتزالية مُحدث، وكل مُحَدث مخلوق، ومن هنا الصلة بين خلق القرآن وبشرية (أي اسمية) لغته وحروفه وكتابته.

كما أن النظرية الأنطولوجية تتبدى في التأكيد على أسبقية المعرفة العقلية على كل معرفة، وعلى هوية العِلم الذاتية، أو بتعبية القاضي عبد الجبار الدلالة بالشيء على ما هو به.

الوجود والماهية:

يلاحظ بعض الباحثين أن التمييز بين الوجود والماهية كانت المعتزلة قد أبدعته ـ قبل ابن سينا ـ في مبحث أصيل يقوم على التفريق بين الوجود والذات. ففي حين كانت الأشعرية ترى أن وجود كل ماهية عبارة عن نفس حقيقتها، وكل

وجود هو عين الموجود، دون التمييز بين الشيئية (الذاتية) والوجود، أكدت المعتزلة على مبدأ ثبوت الذاتية في الموجودات.

يتركب الموجود في التصور الإعتزالي من ذات، وصفة ذات، وصفة مقتضاة عن صفة الذات، ومن ثم الوجود الذي يُظهر هذه الصفات. وإذا كان الوجود و «الذات» يتسمان بالشمولية فإن صفة الذات والصفات المقتضاة عنها هما اللتان تحددان تفرد الموجود أي فرادته، واختلافه بين موجود وآخر. وإذا كانت الجوهرية تحدد صفة الذات، فإن التحيُّز أو الوجود في حيّز، هو صفة مقتضاة عنها، وهما الصفتان اللتان تحققان تفرد واختلاف الوجود.

وتميّز المعتزلة بين الوجود وصفات الذات. إذ تعتبر أن صفات الذات (صفات الأجناس) مثل الجوهرية واللونية لازمة للذات، غير أن الوجود ليس صفة ذات، على عكس الجوهرية. فالجوهرية صفة والوجود شرط تحقق الذات في الأعيان. ووجوب الوجود لا يثبت عند المعتزلة إلا للذات الإلّهية. أما الصفات الأخرى فليست واجبة الوجود، ضرورة، إلا إذا كانت الشيئية والفعلية مُقومة لها. وعلاقة الذات بالوجود ليست علاقة عينية متطابقة. والشيئية لا تعني الوجود، وفي هذا تمييز بين الماهية والوجود، الأشياء والكلمات، الاسم والمسمى، الموجود والمعدوم.

وأبعد من هذا، ذهب أبو هاشم الجبائي في نظرية الأحوال المبتكرة إلى اعتبار الوجود صفة زائدة على التحيّز، باعتبار أن التحيّز والكون ليس الوجود عينه وفي هذا تأكيد على تفرّد الحال. واعتبار أن مسألة ما حالا هو إثبات تمييزه عن ما عداه، باعتباره أساس التمييز والتحيّز والتمييز والإختلاف. واعتبار الذات حالاً هو افتراض اختلاف الحال عن ملزومه أي الذات، وعن لازمه، أي صفة الوجود. وهنالك على الأقل ثلاثة أنواع من الاختلافات تنطبق على صفات الذات برأي **أبي هاشم الجبائي**. فهي أولاً تتميز عن الذات المتساوية والتي تكون لازمة لها. ثم أنها تتميز فيما بينها. وأخيراً تتميز عن الوجود الذي يضاف

إليها من الفاعل. وكل هذه الأدلة تثبت زيادة الوجود على صفة الذات[1].

والوجود نفسه برأي **الجبائي** هو حال، أو ظاهرة، وباعتباره الصفات الزائدة على الذات أحوالاً، أي ظواهر يكون الجبائي قد وطد النزعة الإسمية الظواهرية، تلك النزعة التي سيبلورها فيما بعد الفيلسوف **الشيرازي** بتأكيده على أصالة الوجود العيني على الوجود الذهني في مبحث الوجود، حيث الأشياء أو الظواهر، عنده، هي مظاهر صفات الله في عالم الشهود وحيث صفات الفعل هي مظاهر الوجود، الوجود العيني المتحقق في هيهنا الكينونة.

والوجودية عند المعتزلة قبل أي تحليل تكمن في طيات موقفها القدري وفي التأكيد على الاختيار القدري مقابل التواكل الجبري، على الوجود الفردي مقابل الوجود الكلي، على الزمانية مقابل الأبدية، على الإنسان كحامل للأمانة التي لم تحملها الجبال، الفاعل، القادر، المسؤول، الفريد، الحر. وبوضعها الكائن بصفته الزمانية في محور الكون فإنها ترجح الذاتية على الموضوعية، الجزئي على الكلي، الشخصاني على الجماعوي، وذلك هو المعنى العملي للوجودية والقدرية.

والاختيار عند المعتزلة، هو مع ذلك من طبيعة سلبية Négativité باعتباره يقوم في نهاية المطاف على الخلط بين الكون وما يجب أن يكون Dévoir - être وهذا الخلط يؤدي كما يلاحظ هيغل إلى الخلط بين الأمر الواقع والحق. والاختيار الحر بطبيعته لا يخضع للإمكان الميتافيزيقي، وهو ليس وصفاً ذاتياً للحرية فحسب وإنما نعت إضافي بالنسبة لإرادة الاختيار.

ومن البديهي أنه لو حكمنا على المعتزلة بمقياس الاختيار الإيجابي فإننا نلاحظ أن النظرة الأناسية في الاختيار تبقى محدودة بالأصول الخمسة العامة التي صاغتها المعتزلة ومنها الوعد والوعيد تلك النظرية التي تبقى دون مستوى

---

(١) انظر د، أحمد العلمي. الوجود والذات عند المعتزلة. مجلة الفكر العربي المعاصر. العدد ٩٢ ـ ٩٣.

.ظرية الإرجاء التي تقدم الإيمان على العمل، والمحبة بالقلب على العقيدة، وربط الإيمان بمعيار العقل باعتبار أسبقية العقل على الشرع والمعرفة بالله على الرسالات مع أرجاء الحكم على «مرتكب الكبيرة» ورده لله تعالى.

والاختيار في الفلسفة الوجودية الحديثة ليس مناطه العقل أو الشرع وإنما الوجدان والبصيرة، وليس رهان باسكال أو «الخطيئة» الوجودية عند كيركغارد إلا أشكالاً من أشكال الاختيار السلبية (الإيمان أو عدم الإيمان). وإذا كانت الفلسفة تقابل الحرية بالضرورة، فعند سارتر على سبيل المثال الفعل والحرية والكائن الإنساني أقانيم لحقيقة واحدة، ألا وهي الاختيار السابق على الوجود Antériorité حيث أصول الاختيار في ذاته وبذاته. وإذا كنا من جهتنا نرى أن الإنسان يختار شكل وجوده، أي اختياره، وليس وجوده، باعتباره كائناً مطروحاً في الوجود، فإننا نرى أن حرية الكون، في كلّيّة الكون، تبقى قائمة في علاقة الكينونة العامة، علاقة الكون الإنساني بالكون الطبيعي بالكون الإلهي.

العودة إلى المعتزلة، عودة إلى الفكر بجوانبه الدلالية Discursive اللامفكر فيها، والمصموت عنها، بغية كشف الطاقات الدلالية الشمولية، القابلة للتبني والتضمين في الفكر المعاصر وإعادة صياغة حرية الإنسان العربي في علاقة الآنية المتزامنة. يقول الجنيد: «إنك لا تصل إلى صريح الحرية وعليك من حقيقة عبوديته بقية»...

فلسفة الإرجاء

إذا كان التسامح والعفو، على النقيض من التعصب، يتعين بتقبل الاختلاف والغيرّية، وبتحديد عالم الله، وعالم الإنسان، وحدود التعالي والحضور، والفصل النسبي بين الروحي والزمني، السياسي والديني، يمكن القول أن المرجئة الفرقة التي ظهرت في بواكير التاريخ الإسلامي، إبان الفتنة الكبرى قد مثلت أولى محاولات التدهير والعلمنة في الفكر العربي ـ الإسلامي.

وإذا أكدت المعتزلة، تبعاً لموقفها في اعتزال الفتنة كالمرجئة، على القدر ومسؤولية الإنسان عن مصيره، وعلى أولوية العقل على السماع، وجواز الإمامة بالعقل، فإن موقفها من «مرتكب الكبيرة» ونظرية الوعد والوعيد قد قيّد رؤيتها، وحدد أفاقها النظرية والعملية. أما المرجئة فقد نادت من جهتها بأولوية المعرفة على الإيمان والإيمان على العمل، وعلى ربط الإيمان بمعيار العقل، وعلى أسبقية المعرفة بالله على حجة الرسالات، وعلى شخصانية الإيمان، أي طابعه الشخصي في علاقة الخالق بالمخلوق ومناطها العقل، والقلب، والضمير الفردي.

تعرّضت المرجئة، كفرقة كلامية، في الفكر الإسلامي، الكلاسيكي والحديث، إلى الكثير من المحاكمات المناوئة والمعادية، كالاتهام باعتبارها الإيمان قول بلا عمل، والجبرية، واتباع الملوك إلخ. غير أن الدراسة المتأنية للجوانب الدلالية، والشمولية لهذه الفرقة تؤكد على مقالة تعددية أصيلة لديها تدحض الأحكام الكثيرة الموجهة ضدها. يرى الشهرستاني في الملل والنحل الإرجاء على معنيين أحدهما بمعنى التأخير والإمهال. والثاني «اعطاء

الرجاء»[١] ويقول ان إطلاق اسم المرجئة على هذه الجماعة بالمعنى الأول صحيح باعتبار المرجئة كانوا يؤخرون العمل على «النية والعقد»، أي يقدمون النيات على الأعمال، والعقد على العمل بالطاعات. والمعنى الثاني «الرجاء» فيظهر برأي الشهرستاني من قول المرجئة أنه لا تضر مع الإيمان معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة[٢]. يصنف مؤرخو الملل والنحل المرجئة إلى أصناف عدة، مرجئة الخوارج، ومرجئة القدرية، ومرجئة المعتزلة، ومرجئة السنة. ونقتصر من جهتنا على إيراد وتبيان مقالات المرجئة الخالصة، وإن كان من الصعب في حقيقة الأمر الفصل في بعض الأحيان بين المرجئة والمعتزلة، كحالة غيلان الدمشقي الذي يمكن تصنيفه في عداد الفرقتين معاً، أو بين المرجئة والمجبرة في حالة جهم بن صفوان إلخ.

والمرجئة، عند البغدادي صاحب «الفرق بين الفرق» ثلاثة أصناف: صنف قالوا بالأرجاء في الإيمان والقدر على مذاهب القدرية المعتزلة كغيلان. وصنف قالوا بالأرجاء في الإيمان والجبر في الأعمال على مذهب جهم بن صفوان وهم، إذن، في جملة الجهمية والصنف الثالث منهم خارجون عن الجبر والقدر، ممّن قالوا بالإرجاء المحض، وهم فيما بينهم خمس فرق وهي: اليونسية، والغسانية، والثوبانية، والتؤمنية، والمريسية[٣].

ويدرج النوبختي صاحب «فرق الشيعة» في عداد المرجئة، «الغيلانية» أصحاب غيلان بن مروان (الدمشقي)، (وهم مرجئة أهل الشام)، والجهمية، أصحاب جهم بن صفوان، والماصرية أصحاب عمرو ابن قيس الماصر (وهم مرجئة أهل العراق) وكذلك فرقة تسمى «الشكاك»، والبترية (والفرقة الأخيرة من فرق المعتزلة)، لا بل يدرج في عداد المرجئة أيضاً أصحاب الحديث كسفيان

---

(١) محمد بن عبد الكريم الشهرستاني. كتاب الملل والنحل. مطبعة الأزهر. القاهرة ١٣٢٨ هـ. ١٩١٠ م. الجزء الأول. ص ٢٥٧.

(٢) المرجع نفسه.

(٣) عبد القاهر البغدادي. مختصر كتاب الفرق بين الفرق. مطبعة الهلال. القاهرة ١٨٢٤. ص ٢.

الثوري، والإمام الشافعي والإمام مالك بن أنس عدا الإمام أبو حنيفة. أما الشهرستاني فيورد في عداد «المرجئة الخالصة» الفرق التالية: اليونسية (أصحاب يونس بن عون النميري) والعبيدية (أصحاب عُبيد المُكتئب) والغسانية (أصحاب غسان الكوفي) والثوبانية (أصحاب أبي ثوبان المرجىء) والتومنية (أصحاب أبي معالي التومني) والصالحية (أصحاب صالح بن عمر). ومن الواضح أن الاختلاف في تصنيف الفرق يحمل في طياته مواقف مذهبية محددة منعكسة في الحكم على المرجئة. رأت المرجئة كما ذكرنا، أن المعرفة أساس الإيمان، وذلك، منطقياً، بتقديم تصور الشيء في نفسه على مثاله، أي بالحد وهو العلم الأول، وفي هذا نظرة أنطولوجية جديدة في تلك الآونة، فقالت العبيدية أن التوحيد أساس الإيمان، فيما رأت الغسانية أن الإيمان هو المعرفة بالله ورسوله والإقرار بالجملة، أي انها اعتبرت تعيين المعتقدات أمر وراء الإيمان. أما الثوبانية فاعتبرت العقل أساس الإيمان، فالإيمان على ذلك هو ما يجوز في العقل فعله، والإقرار بالله وبرسله مع تقديم الإيمان على العمل، ورأت الصالحية أن الإيمان هو المعرفة بالله على الإطلاق، والكفر هو الجهل به على الإطلاق، بل يصح في العقل الإيمان بالله وحده لولا قيام الحجة وظهور الرسالة. كما رأت الصالحية أن عبادة الله والإيمان به ليست بالصلاة وإنما بمعرفة الله. ورأى أبو شمر أحد أتباع هذه الفرقة أن الإيمان هو المعرفة بالله والمحبة، والخضوع له بالقلب والإقرار به (أنه واحد ليس كمثله شيء) ما لم تقم حجة الأنبياء، فإذا قامت الحجة فالإقرار بهم وتصديقهم من الإيمان والمعرفة، أي بمعنى أن المعرفة بالله سابقة على الرسالات، والمعرفة الفطرية مقدمة على المعرفة المكتسبة، ورأت الجهمية أن العلم والمعرفة لا يزولان بالجحود، ومن أتى بالمعرفة وجحد أي كفر بلسانه لا يغد كافراً وإنما مؤمناً باعتبار أسبقية المعرفة والعلم في الإيمان. كان خصوم المرجئة يقولون أن للإيمان أركان ثلاثة التصديق بالقلب، والإقرار باللسان، وعمل الطاعات. واعتبرت المرجئة أن الإيمان هو التصديق بالقلب ولا عبرة بالمظهر، فمن آمن بقلبه فهو مسلم وإن كان يهودياً أو نصرانياً، أو أظهر اليهودية والنصرانية، وفي هذا تأكيد على كون الإسلام دين حنفي، دين الكتاب ودين كل كتاب، دين

الجمع والتأليف والإحاطة بالمعتقدات الأخرى، كحركة إصلاح وتشذيب لليهودية والنصرانية والعودة إلى الأصل الحنفي والجذع الإبراهيم[١].

وفيما رأت الفرق الإسلامية الإيمان متبعضاً رأت المرجئة أن الإيمان لا يتبعض، أي لا ينقسم إلى عقد وقول وعمل، ويتساوى إيمان الأنبياء بذلك مع إيمان سائر الأمة ولا يتفاضل أهل الإيمان به[٢].

اختلفت المرجئة مع المعتزلة في أصلين من أصولها الخمسة، في الوعد والوعيد وهو الأصل الثالث، والمنزلة بين المنزلتين وهو الأصل الرابع في عقيدتها. ويعني الوعد عند المعتزلة أن من أطاع الله استحق الوعد بالجنة، وحقيقة الوعد كل خبر يتضمن وصول نفع للموعود، أي هو وعد المطيع بالثواب. أما الوعيد فيعني أن من عصى الله دخل النار وخلد فيها بذنوبه إذا مات دون توبة، أي وعيد العاصي بالعقاب. والمرجئة مع اعتبارها صاحب الكبيرة فاسق وفاجر، وهذا دليل على مناوئة الفسق والفجور بذاته ولذاته، إلا أنها اعتبرته على كل حال مؤمناً، ولا يخلد في النار، فالله العادل قد يعطي الثواب ويعفو تفضلاً «ولا نكفر أحداً بذنب ولا ننفي أحداً عن الإيمان». والمعصية كما يقول مقاتل ابن سليمان «لا تضر صاحب التوحيد ولا يدخل النار مؤمن»[٣].

أما المنزلة بين المنزلتين فهي عند المعتزلة حالة المرتكب لذنب من الذنوب الكبائر دون أن يتوب عنه، أي تصنيفه في منزلة بين منزلتي الإيمان والكفر، وهو من أهل الوعيد، وقد عدته المرجئة مؤمناً لأنه مصدق بقلبه فاسق بكبيرته وحسب، وليس فاسقاً على الاطلاق.

وفيما اتهمت الفرق الإسلامية المرجئة بالقدرية ـ بمعناها السائد والمشين في حينه (فالقدرية مجوس هذه الأمة) وكفّروا المرجئة، فإن المرجئة عدّوا كل الطوائف المخالفة لهم من أهل السنة والشيعة والمعتزلة والخوارج مؤمنين،

---

(١) كمال جنبلاط. فيما يتعدى الحرف ـ الدار التقدمية. الطبعة الثالثة ١٩٨٧. ص ٢٥.
(٢) الشهرستاني. كتاب الملل والنحل. المرجع السابق. ص ٢٧٣.
(٣) الشهرستاني. كتاب الملل والنحل. المرجع السابق. ص ١٣٦ ـ ١٣٧.

وعدّوا كلّ من تأول واجتهد مؤمناً وإن أخطأ. وعندهم ان المؤمنين العصاة إما أن يعفو الله عن ذنوبهم أو يعذبهم عليها إلى حين، وامتنعوا عن تكفير المؤمنين من المذاهب الأخرى.

وتجدر الإشارة أن مفهوم الإيمان لا يمنع من وجهة نظر المرجئة الإتيان بالطاعات، ووجوبها كالصلاة والصوم، إلا أنهم وضعوها في المنزلة الثانية بعد المعرفة والتصديق بالقلب والعقل. رأى أحمد أمين أن الفهم بقصر الإيمان على التصديق يضعف العمل في فهم العامة. أما الخاصة فلا يرون في ذلك بأساً لأن اختلاف مفهوم الإيمان من مفهوم الأعمال كالخلاف بين مفهوم الصلاة والصوم. وكل ما في الأمر أنهم غلبوا في مذهبهم جانب الرغبة على جانب الرهبة، وجانب الرجاء على جانب اليأس...[1].

ويتهم البعض المرجئة بالجبرية ومبايعة السلطة الجائرة، بسبب موقفهم من الأرجاء السياسي الذي يصب في نهاية المطاف حسب هؤلاء في مصلحة هذه السلطة. ويرى محمد عمارة أن الإرجاء هو «دين الملوك» بمعنى أنه المذهب الذي يخدم الملوك والجبارين، بالترفع عن النقد، وارجاء الحكم على السلطة القائمة، فضلاً عن الخروج والثورة عليها.

وكان النوبختي قد وصف المرجئة بأنهم أتباع الملوك لأنهم «التقوا مع معاوية وتولوا المختلفين جميعاً وزعموا أن أهل القبلة كلهم مؤمنون»[2].

وقد أخذ عليهم النوبختي أنهم قالوا أن رسول الله لم يستخلف على دينه من يقوم مقامه في أمور الملك والرعية. وكذلك أنهم أرجعوا نصب جميع حوادث الدين والدنيا إلى اجتهاد الرأي. وبما أن النبي مات ولم يستخلف فقد جوزوا ذلك لكل إمام قام مقام النبي.

وهذا الكلام له ما له وعليه ما عليه، والحق أن المرجئة اعتبروا أن الإمامة

---

(١) أحمد أمين. ضحى الإسلام. الجزء الثالث. مكتبة النهضة المصرية. القاهرة ١٩٦٤. ص ٢٢.

(٢) النوبختي. فرق الشيعة. المطبعة الحيدرية. النجف. ١٩٥٩. ص ٢٧

لا تثبت إلا بإجماع الأمة. ورفضوا لذلك مبدأ قرشية الخلافة. مما يؤكد وجود استقلالية في التفكير لديهم بعيدة عن أي غاية سياسية مباشرة.

ورأى أحمد أمين أن المرجئة هادنوا وسالموا بني أمية، وكذلك بني العباس، وقد فسَّر جملة الخليفة المأمون «الإرجاء دين الملوك» على النحو التالي:

ـ الجملة تحتمل معاني متعددة منها: أن الإرجاء هو الدين الذي يرضاه الملوك من أتباعهم لأنهم يقفون موقف المسالمة فلا يثيرون شغباً، ولا يخرجون على طاعة مهما ارتكب الملوك من معاصٍ، ومصلحة الملوك ـ دائماً ـ أن تسالمهم الرعية[١].

وهناك معنى آخر، وهو أن الإرجاء أنسب المذاهب لأن يعتنقه كل مَلك، لأنه يحمل على أن ينظر لأهل المذاهب الأخرى نظرة معتدلة، فلا يكفر أحداً، ولا يتدخل في عقيدة أحد، وهذا يجعل الملك فوق المذاهب وفوق الأحزاب الدينية.

وترى بعض المصادر الأخرى ـ على عكس النتيجة والخلاصة التي يصل إليها أمين (في استبعاد هذه الإفتراضات عن المرجئة والمأمون معاً) أن المرجئة كانوا يقفون في الطرف المقابل للخوارج، وان مذهبهم هو مذهب ديني فلسفي موضوعه البحث عن حقيقة الإيمان، وعلاقته بالعمل من الناحية النظرية المحض. شأنهم شأن المعتزلة الذين أوجبوا الإمامة بالعقل. وإنهم بدورهم اعتبروا الإيمان أساس النجاة، دون أن يطرحوا العمل من الحسبان. والذين أخافهم زعزعة شأن العمل في فهم العامة لم يدركوا أبعاد المذاهب الفكرية الخاصة الدائرة حول الخلاص الفردي والعفو الإلّهي.

والمصادر من هذه الوجهة تفيد أن المذهب لم يكن ينظر إلى أحداث

---

(١) أحمد أمين. ضحى الإسلام. المرجع السابق. ص ٣٢٦.

السياسة ولا يبرر السياسة السائدة. والوقائع التاريخية تثبت «أن كثيراً من القادة الذين نسب إليهم الإرجاء قد نهضوا لمحاربة بني أمية، وثاروا عليهم وسعوا إلى دك بناء دولتهم، فمن هؤلاء: سعيد بن جُبير، وغيلان بن مروان، والحارث ابن سُريج، وأبو حنيفة: فالأول ثار على عبد الملك والحجاج حتى قُتل شهيداً، والثاني صُلب ومُثل به في عهد هشام، والثالث خرج على هشام وواليه بخراسان وكان لخروجه خطب طويل، والأخير كان مؤيداً لزيد بن علي في ثورته، وامتحن امتحاناً قاسياً في عهد الأمويين. كما أن كثيراً من الذين ناصروا يزيد بن المهلب في ثورته على يزيد بن عبد الملك ـ وهذه الواقعة يستشهد بها أحمد أمين أيضاً ـ كانوا من المرجئة»[1].

إن عملية التدهير التي ظهرت في العصر الحديث قامت على التمييز بين عالمين، عالم الله، وعالم الإنسان، الـذي أصبح يتضلع بمسؤولية خاصة في العالم، بانتقاله من التفسير الميتافيزيقي للواقع والوجود إلى تفسير جديد يظهر فيه العالم التاريخي، الإجتماعي، الإنساني، المتناهي في دائرة المسؤولية والمصير الإنساني أمام المطلق واللاتناهي الكوني والإلهي.

لقد شملت هذه العملية تدهير الدولة، وتدهير السياسة، ومن ثمة تدهير الثقافة وكل أصعدة الوجود الاجتماعي. إن إعادة الإعتبار للفلسفة بفصلها عن اللاهوت عزز الفكر النقدي وحرره من إكراهات السلطة الدينية والسياسية. وتحت تأثير سلطة النقد التي أصبحت هي وحدها مرجعية الحقيقة جرى فصل الدولة عن الكنيسة وظهور العلمانية كنظام يتعايش فيه بشر ذوو نزعات وأفكار مختلفة في مجتمع يحترم مبدأ التعالي الإلّهي وكونية الحقيقة. والعلمانية بهذا المقتضى ليست عقيدة فوق العقائد ولكنها الضامن القانوني لحرية الوعي والعقيدة في مواجهة الإكراه الدولوي. وهذه العلمانية تستقيم بفصل السياسي عن الديني وتحديد مجاليهما الأصيلين، فالسياسة في دولة ديمقراطية تتبع وجهة نسبية وتعددية تهدف إلى إقامة الوحدة القائمة على الإعتراف المشترك، والدين المطهّر من إغواءات إرادة القوة مجاله الأصلي هو الشهادة الجوانية، والمتعالية

(١) المرجع نفسه. ص ٣٢٧.

عن السياسة بمعناها المباشر. وهذه النظرة تجد جذورها وأصولها في فلسفة جديدة للإنسان كفيلة بحل التناقض الكلاسيكي بين الحقيقة والحرية. فالإيديولوجيات الكليانية في الغرب الحديث قامت على احتكار الحقيقة لتسويغ الإقصاء والإستبعاد والقمع ضد الإنسان. وتدهير السياسة، في وجه من وجوهه في القرن السابع عشر أكد على استقلالية السياسة عن أي قاعدة أخلاقية فكانت دولة اللوفياتان مصدر ومستودع كل «الحقوق» مقابل الحق المطلق الذي لا يقبل القسمة للدولة. كما أن دولة العناية الهيغلية التي يتطابق فيها الحق والواجب في التجسد النهائي للروح المطلقة، تشكل حجر الأساس للكليانيات الحديثة.

بين الإيمانية Fidéisme والوضعانية يظهر التأسس الذاتي للواقعي في الفصل بين الروحي والزمني، دون أن تعني إستقلالية الحقيقة الأرضية خروجاً عن حكم الوعي المستضيء بالإيمان.

ومأثرة المرجئة، الكونية، مهما كانت التحليلات، أنها طرحت أُسس الفصل بين الحقيقة الأرضية والحقيقة العُلوية، والتأكيد على حرية الضمير ولا أهلية أية سلطة في الحكم على عقيدة الإنسان الذي يرسم صورته في الفعل التاريخي بحرية وفي حرية. وتلك هي الدهرية الإيجابية التي تمجد الإنسان وتحفظ كرامته. ولقد توصل الفكر الحديث إلى الفصل التحريري بين الروحي والزمني دون أن يقتل الله أو أن يقتل الإنسان. وتحقق بصورة صريحة ما كانت المرجئة قد ألمحت له خوفاً من التنكيل والتكفير. لقد أعلن مجمع الفاتيكان الثاني في ٨ ديسمبر ١٩٦٥ حقوق الاعتقاد الشخصي والجماعي: لا يمكن إكراه أحد ولا منعه من الإيمان. ويؤكد البابا بول II على منبر الأمم المتحدة أن «المواجهة بين المفهوم الديني للعالم والمفهوم اللا أدري، أو حتى الملحد، [تلك المواجهة] التي هي طابع هذا العصر من المكن الحفاظ على الطابع الشرعي الاحترامي لها، دون مس الحقوق الأساسية لوعي كل رجل وكل امرأة ممن يعيشون على وجه البسيطة». وفي هذا القول عبرة لمن يعتبر...

من النقل إلى العقل

اقتصر التفكير في الموجودات في الفكر العربي ـ الإسلامي، قبل الفلسفة على قواعد وأدلة أصولية تقوم على الإستصحاب الفقهي. وكان التصور والحكم يقوم بصفة عامة على القياس كأداة للمقارنة والمماثلة والتعميم والإستدلال العقلي/ النقلي، حيث العقل هو الفرع والنقل هو الأصل.

كان علم أصول الفقه، وهو بالتعريف، علم النظر في الأدلة الشرعية والأحكام والتكاليف (كالوجوب والحظر والندب والكراهة والإباحة) يقوم على القرآن والسنة، ومن ثم الإجماع فالقياس. وأضيف إلى هذه الأصول، أمام الحاجة إلى تغطية الضرورات، قياسات أخرى تقوم على الاستحسان أو الرأي أو الاستصلاح أو الاجتهاد المُرسل. وأمام كثرة الأدلة وتعقدها، وتضاربها، والتعارض في طرق النقل قام علم أصول الفقه ووضع قواعد ترمي إلى «ضبط» قواعد العمل بالخبر تقوم على أُسس وقوانين عملية كالناسخ والمنسوخ، والنظر في دلالات الألفاظ في تراكيب الكلام، مفردة ومركبّة، وقوانين اللسان كالنحو والصرف والبيان، وشرائط الاستنباط والاستدلال الفقهي، وصارت الأحكام تبنى على قواعد كلية كالعام والخاص، والناسخ والمنسوخ، والأوامر، والبيان، والخبر، وحكم العلة، والإحتجاج بخبر الواحد، والقياس، والاجتهاد، بصفتها قواعد عامة. ثم أتى المتكلمون فتبنوا تلك الشواهد والنكت الأصولية الفقهية، وأضافوا إليها قواعد أخرى مستمدة من الإصطلاحية الكلامية، ومال هؤلاء إلى أنماط من التأويل الكلي، والاجتهاد المُرسل في إطار الأصول العامة. وحاول ابن حزم الأندلسي في منهجه الظاهري تأسيس الأمر على البرهان، فأدخل قواعد

المقدمة والنتيجة، والموضوع والمحمول إلخ، غير أن كل هذه الإتجاهات لم تتجاوز إشكالية العقل السمعي وظلت في إطار القواعد الكلية لعلم الأصول.

جاءت الفلسفة فوضعت العلم بالموجودات على قاعدة البرهان والمنطق كأساس للمعرفة واليقين. وأعطى الفلاسفة القياس صفة عقلية صرفة فصار قياساً منطقياً أو برهانياً.

والمعارف ـ عند الفارابي صنفان: تصور وتصديق. والمعارف التامة هي المعارف البرهانية. كما أن التصور التام هو تصور الشيء بما يخص ذاته بنحو ما يخصه. والتصديق التام، أو اليقين، هو في الجملة، أن يكون الأمر خارج الذهن على ما يعتقد فيه بالذهن[1].

والمعرفة عند الفارابي، إما متصورة، وإما متخيلة، وكذلك المبادىء التي تقوم عليها المعرفة. والمعرفة المتصورة هي معرفة الخاصة والحكماء، والمعارف المتخيلة هي معرفة العامة والجمهور.. والمعرفة اليقينية، الضرورية، هي المعرفة الفلسفية، وكل معرفة غيرها هي مثالات أو خيالات لها. وابن سينا يرى أن كل معرفة وعلم فهي أيضاً إما تصور وإما تصديق. والتصور هو العلم الأول، وهو أن تدرك أمراً من غير أن تحكم عليه بنفي أو إثبات، وهو الحد. أما التصديق فهو أن تدرك أمراً وأمكنك أن تحكم عليه بنفي أو إثبات. والتصديق يكتسب بالقياس. وكل واحد من المعلومات منها ما هو حقيقي ومنها ما هو غير أو دون الحقيقي. وبما أن الفطرة الإنسانية غير كافية في التمييز بين هذه الأصناف، فلا بد من آلة قانونية تعصم الناظر من الضلال، وتلك الآلة هي المنطق. والمنطق هو الصناعة النظرية التي تقوم على الحد الصحيح، والقياس الصحيح، وهو البرهان. والحد البرهاني، يتميّز عن الحد الإقناعي، الجدلي أو الخطابي، والحد المغالطي أو السوفسطائي والقياس التخييلي (الشعري) بكونه حداً يقينياً ضرورياً بعكس الحدود والأقيسة الأخرى.

---

(١) المنطق عند الفارابي. كتاب البُرهان وكتاب شرائط اليقين. تحقيق وتقديم وتعليق ماجد فخري. دار المشرق. بيروت ١٩٨٦ ص ٢٠.

وفائدة صناعة المنطق عند ابن سينا ونسبتها إلى الروية كنسبة النحو إلى الكلام، والعَروض إلى الشعر[1].

وعند ابن رشد النظر في الموجودات يقوم على القياس العقلي، والقياس العقلي هو البرهان، أو القياس البرهاني، وهو القياس المُطلق. وطرق التصور عنده اثنتان: إما الشيء في نفسه وإما مثاله. وطرق التصديق ثلاثاً: البرهانية والجدلية، والخطابية.

غير أن الفلاسفة مع إجماعهم على اعتبار الفلسفة علماً بالموجودات كموجودات، على ضوء العقل، فقد تأثروا بالتقعيد اليوناني الصوري للمنطق. وقامت نظرتهم المنطقية على تقديم الكليات على الجزئيات، الماهية على الوجود. وأعطى الفلاسفة الكليات أولوية سواء في الحد والقياس، واعتبروا الوجود متقوماً في الجوهر، والكينونة متطابقة مع الفكرة، وذلك بعكس المنطق الحديث الذي يرى إلى الرابطة المنطقية كرابطة ضرورية قائمة بين الموجودات. هذا ناهيك عن تأثر الفلاسفة بنظرية الفيض الأفلوطينية المبنيّة على دليل الوحدانية الميتافيزيقي الذي يدمج الكثرة في الوحدة ويعتبر الواحد المتعالى مصدر كل وجود. وأفلوطين كما هو معلوم، يقسم ترتيب الموجودات إلى. النفس، العالم العقلي، ومن ثمة الوحدة الأولى، أو الواحد، وهو أكمل الموجودات ومنه تفيض الموجودات الأخرى بانتقالها من الوحدة إلى الكثرة.

نظرية الواحد:

وتعتمد الأفلاطونية ـ الحديثة في قوامها النظري على دمج عناصر فلسفية يونانية الطابع، بأخرى شرقية الطابع. وفي حالة مؤسس الأفلاطونية المحدثة (أفلوطين توفي ٣٠١ ب. م) وأبرز شراحها فرفوريوس الصوري (توفي ٣٠١ ب. م) فقد جرى دمج مفهوم الوحدة الفيتاغوري بمفهوم الكائن الأسمى (أو العقل المحض) الأرسطي، مع إعطاء مفهوم الواحد صفة متعالية. لكن

(١) ابن سينا. النجاة. نشر محيي الدين الكردي. ١٣٥٧ هـ. ١٩٣٨ م. ص ٥.

الاستغراق في مفهوم الوحدة وضع الأفلوطينية أمام مشكلة الكثرة أو التعدد. ولردم هذه الهوّة المنطقية ـ الأنطولوجية تبنى أفلوطين مبدأ ثنائية المادة والروح اللذين يصدران عن الواحد، مصدر كل وجود. غير أن الثنائية ما لبثت أن طرحت مشكلة الوساطة بين المبدأ الأول (الله) والعالم، فتبنى أفلوطين لحل هذه المشكلة أطروحة فيلون السكندري (توفي ٥٠ ب. م) التي مفادها أن تأمل الله لذاته يصدر عنه أول تجليات الذات الإلهية وهو العقل (لوغوس)، وتتكرر عملية الصدور أو الفيض الإلهي، فينتج عنها سلسلة من العقول المفارقة، التي تُعتبر مظاهر لقدرة الله على الخلق. وقد عزّز هذه النظرية الدور الذي لعبه بركلس (توفي ٤٨٠ ب. م) بوضعه لمسألة أزلية العالم القائلة أن العالم يصدر عن الخير المطلق أو الواحد. وعلى هذا النحو تشكلت الأفلاطونية المحدثة التي يمكن تلخيصها بالقول بالثنائية بين المادة والذات الإلّهية، عبر سلسلة من الواسطات، فالذات الإلّهية يصدر عنها النوس (العقل) ثم اللوغوس (الكلمة)، ثم الأنتروبوس (الإنسان)، ثم يتلوها مقدار من الكائنات الروحية (الأيونات) في تدرج تنازلي حتى نصل إلى المادة، وهي أصل نزعة الشر، والسبب الذي لأجله تنحط طبيعة الإنسان، الذي يمكنه عن طريق «الخلاص» من المادة العودة إلى العالم العُلوي والذات الإلّهية. تلك هي الأُطروحة الفلسفية التي لاقت أصداء لها في فلسفة الإشراق، بشكل خاص، وفي الفلسفة الإسلامية بشكل عام بناء على كتاب «أثولوجيا» الأفلوطيني المنسوب إلى أرسطو، والتي تبناها بشكل بارز الفارابي وابن سينا.

وكان الفارابي قد تبنى نظرية الواحد الأفلاطونية ـ المحدثة، وبنى دليل الوحدانية على أساس نظرية الفيض أو الصدور الأفلوطينية. وقد قسم الفارابي بدوره مراتب الوجود إلى المادة، الصورة، النفس الإنسانية، العقل الفعّال، والعقول المفارقة، وحتى **الأول**، أو **الواحد**، وهو الكمال المحض. فالأول ـ عند الفارابي هو السبب القريب لوجود الثواني. ووجود الأول، وهو الواجب الوجود، سبب ضروري لكل الموجودات، وهي فيما عدا الأول، موجودات ممكنة، والموجودات الممكنة هي الموجودات المتأخرة الأنقص وجوداً وهي

مختلطة من وجود ولا وجود[1] أي أن هذه الموجودات موجودة بغيرها وليست موجودة بذاتها، وجوداً ذاتياً. والممكن في النظرية الميتافيزيقية الفارابية ليس في طبيعته أن يكون له وجود واحد محصل بل هو يمكن أن يوجد كذا وأن لا يوجد، ويمكن أن يوجد شيئاً وأن يوجد مقابله وحاله من الوجودين المتقابلين حال واحدة. والوجود بنظر الفارابي من لوازم الماهيات لا من مقوماتها، وهو عرض من عوارض الجوهر الذي له أسبقية منطقية وأنطولوجية على الوجود. ووجود الأول، هو الوجود الذي يلزم عنه وجود سائر الموجودات. فالأول والواحد إنما يدلان على ما يتجوهر به الأول ثم يدلان على سائر الأشياء من جهة أنها متجوهرة، وأنها مقتبسة عن الأول ومستفادة عنه الوجود. ووجود الأول، يلزم عنه، ضرورة، وجود سائر الموجودات الطبيعية، من الأجسام والجواهر غير الجسمانية، وحتى المادة والصورة وهي الجواهر الجسمانية، الأكثر نقصاً والأنقص وجوداً. ووجود ما يوجد عن الواحد فيض وجوده لوجود آخر، ووجود غيره فائض عن وجوده. وسائر الموجودات متأخرة عنه في الوجود، وهو الموجود الأول الذي لا يمكن أن يكون قبله أول، والمتقدم الذي لا يتقدمه شيء، والموجود الذي لا يستفيد بوجوده عن شيء من سائر الموجودات.

في كتابه «إحصاء العلوم» يعرف الفارابي العلم الإلهي (الميتافيزيق) بأنه ينقسم إلى ثلاثة أجزاء: أحدها يفحص عن الموجودات والأشياء التي تعرض لها بما هي موجودات. والثاني يفحص فيه عن مبادىء البراهين في العلوم النظرية والجزئية، وهي التي ينفرد كل علم منها بالنظر في موجود خاص، مثل المنطق والهندسة والعدد وباقي العلوم الجزئية.

والجزء الثالث يفحص فيه عن الموجودات التي ليست بأجسام ولا في أجسام فيفحص عنها أولاً من حيث هي موجودة، ثم من حيث هي كثيرة، ومتناهية أم غير متناهية. ثم على مراتبها في الكمال وتفاضلها من الأنقص إلى الأكمل أي الواحد الموجود الأول الذي أفاد كل ما عداه الوجود، الواحد الذي

---

(١) أبو نصر الفارابي. كتاب السياسة المدنية (الملقب بمبادىء الموجودات). المطبعة الكاثوليكية. بيروت ١٩٦٤. ص ٥٦.

... كل ما عداه الوحدة، الحق الذي يفيد كل ذي حقيقة سواه الحقيقة. وذلك لتعريف كيف حدثت الموجودات عنه وكيف استفادت عنه الوجود[1].

الواجب والممكن:

وتنقسم نظرية الفيض أو الصدور عند ابن سينا، إلى موجود واجب الوجود بذاته، وموجود واجب الوجود بغيره. وبمقتضى الميتافيزيقيا السينوية، فالموجودات، ما خلا واجب الوجود الذي وجوده له من ذاته، هي ممكنة الوجود، أي وجودها لها بغيرها وليس من ذاتها، إذ الوجود في واجب الوجود من لوازم ذاته، وهو الموجب له، وحقيقته هي آنيته (وجوده) وما حقيقته هي آنيته فلا ماهية له، وإيجاب الوجود هو علة الوجود وذلك ما يسميه ابن سينا بالواجبية.

أما الموجودات في كل ما سوى واجب الوجود فهي موجودات عرضية، وجودها مستفاد من الغير، وهي موجودات ممكنة الوجود. وتلك الأخيرة منها ما إمكان وجودها في غيرها، يتقدم وجودها بالفعل على وجودها بالقوة، وهي الممكنة الوجود على الإطلاق. ومنها ما إمكان وجوده في ذاته وهو الذي لا إمكان وجوده معه ولم يتقدم وجوده بالفعل وجوده بالقوة وهي العقول المفارقة، وهي ممكنة بمعنى أن تعلق وجودها لا بذاتها بل بموجدها، فهي بالإضافة إليه موجودة، لا باعتبارها بذاتها ولذاتها. وعلى أساس هذه النظرية بنى ابن سينا دليل الوحدانية: لما كان الواحد واحداً من جميع الوجوه، فإن الوجود الصادر عنه ينبغي أن يكون واحداً، والواحد في نظرية ابن سينا الجينيالوجية هو واجب الوجود بذاته. وكل ما وجوده لذاته فينبغي أن يكون واحداً. وأول ما يبدع الواحد، العقل الأول، وهذا مبدأ الكثرة، وهو جملة تشتمل على عدة من الموجودات أو العقول المفارقة للمادة، ثم العالم النفسي وهو يشتمل على جملة من ذوات معقولة ليست مفارقة للمواد كل المفارقة، ثم

---

(١) الفارابي. إحصاء العلوم. تحقيق الدكتور عثمان أمين. دار الفكر العربي. مصر. ١٩٤٩. ص ١٥٥ ـ ١٥١.

عالم الطبيعة، ويشتمل على قوى المادة، ومن ثمة العالم الجسماني عالم الصورة والمادة من العناصر والأثير. وتقوم التسلسلية السينوية على اعتبار أن علة الوجود مباينة لذات المعلول، يُعتبر فيها كل وجود في موضوع أو محل موجود عرضي، وذلك يفسِّره أن ابن سينا يعتبر الماهيات غير نفس طبيعة الوجود، بل إن الوجود عرض لها. والإنسان بما هو إنسان مثلاً ليس هو الوجود بما هو وجود، بل الإنسان هو جوهر الإنسان (الإنسانية). لكن رغم حرص ابن سينا والإشراقيين عامة على عدم الوقوع في الأثنينية، فقد خفي عليهم أنهم أدخلوا الكثرة على الواحد بصدور الواحد عن الواحد أي من خلال نظرية الصدور ذاتها. وقد لاحظ ابن رشد هذا التناقض ولام الفارابي وابن سينا على مجاراة المتكلمين في قياس الغائب على الشاهد، ورأى أنهما عجزا عن بيان صدور الكثرة عن الواحد مع قولهما بأن الواحد لا يصدر عنه إلا مفعول واحد. وقد حاول ابن رشد ـ رغم تأثره بنظرية الواحد الأفلاطونية/ الحديثة ـ حل هذه المسألة باعتبار المبدأ الأول فاعلاً مطلقاً، لا يصدر عنه إلا فعل مطلق. وتبنّى نظرية المركب من الاثنين الأرسطية، وهي نظرية الجمع بين المادة والصورة، المحسوس والمعقول، وبناءٌ عليه ميّز بين الواحد المطلق (الله) والواحد النسبي (العالم) مع ربطه بين أجزاء الموجود المطلق والوجود النسبي:

رأى ابن رشد أن الفاعل الأول الذي في الغائب، فاعل مطلق، والذي في الشاهد فاعل مقيّد، والفعل المطلق ليس يختص بمفعول دون مفعول. وبهذا الحل تصدق القضيتان:

١ ـ الواحد لا يصدر عنه إلا واحد.

٢ ـ الكثرة صادرة عن الواحد. إذ حيث قد تقرّر أن العالم كله صادر عن الإله، فالعالم واحد.

وحول اجتماع الوحدة والكثرة يميّز ابن رشد بين مستويات «الغيرية»، و «الخلاف» و «المقابل» ويرى أن الواحد هو هو لا تشوبه «الغيرية» و «الخلاف» ولا المقابلة. أما الكثرة ففيها غيرية، وفيها خلاف، وفيها مقابلة. إلا أن الذي يقابل منها الواحد من جهة ما هو هو، هي الغيرية فقط، وليس

الخلاف. والفرق بين مخالف الشيء ومغايره، أن المخالف يكون غيراً من جهة وعيناً من جهة أخرى، أما المغاير فو غير على شتى الوجوه ومختلف الاعتبارات.

المحسوس والمعقول:

يعتمد ابن رشد في حله لهذه المسألة كما أشرنا مبدأ «المركب من الاثنين» الأرسطي، حيث الجمع بين المحسوس والمعقول في المركب الواحد. وكان أرسطو يرى أن المعرفة الحقيقية هي معرفة الماهيات، وأن الوجود الحقيقي هو وجود الماهيات. والصلة التي أقامها بين الصورة وبين الهيولى، جعلتهما متلازمتين في «المركب» الذي صار موضوع المعرفة الكلية. وتتميز نظرية المعرفة الأرسطية عن الأخرى الأفلاطونية، أن الإدراك الحقيقي عند أفلاطون هو إدراك الماهيات المجردة عن الهيولي، على حين يرى أرسطو أن الأولوية للمركب من الصورة والمادة. وفي حين أعطى أفلاطون في نظرية الجوهر الأولوية للكلّي على الجزئي، أعطى أرسطو الأولوية إلى ما هو مركب من اثنين (الصورة والهيولى) مع إعطاء أهمية للصورة، أما قيمة الهيولى فتكتسب من إضافتها للصورة، وهي في إعطاء الجوهر صفة التفرد أو الفردانية. والعلم عند أرسطو وأفلاطون على حد سواء هو علم بالكلي، والموجود الحقيقي هو الوجود الجوهري، الماهوي، الكلي. وقد امتاز ابن رشد عن فلاسفة الإسلام، وعلى الأخص ابن سينا، باستخدامه «المركّب» الأرسطي لتعليل صلة الوحدة بالكثرة. وهو يقول أن كل مركب إنما يكون واحداً من قبل وحدة موجودة فيه، وتلك الوحدة إنما توجد فيه من قبل شيء هو واحد بذاته، والواحد بما هو واحد متقدم على كل مركب.

ويرى ابن رشد أن أرسطو استطاع أن يجمع بين الوجود المحسوس والمعقول، وأن من كان قبله لم يقفوا على هذا المعنى، يقول: «وبهذا جمع أرسطو بين الوجود المحسوس والوجود المعقول وقال أن العالم

واحد صادر عن واحد»[١].

غير أن فلسفة **ابن رشد** لم تتميز بكونها أرسطية صرفة، وإنما حكمتها إنتقائية المدارس الهلنتسية والأفلاطونية المحدثة. وفكرة الحدوث الدائم، التي استخدمها في رده على **الغزالي** لدرء تهمة القول بأزلية العالم عن الفلاسفة، هي صدى لفكرة الحدوث الأزلي، الفكرة التي وصف فيها **أفلاطون** في «طيماوس» خلق العالم وطوعتها الهلنتسية مع قول **أرسطو** بأزلية العالم. والقول بأنها ليست أرسطية محضة المقصود منه انها ليست كفلسفة **أرسطو** متقومة على مقولات العقل المحضة، وإلا فنظرية المعرفة الأرسطية التي تأثر بها المشاؤون في الإسلام (أي نظرية العقل) لم تدل على عبقرية كبيرة وإنما كانت بالأحرى نظرية طوباوية لم تصل كما لاحظ **أرنست رينان** إلى مستوى نظرية **ليبنتز** في الوحدة النفسية (Monopsychisme). وقد تميزت محاججات **ابن رشد** بالوسطية التي تؤدي في أغلب الأحيان إلى موقف لا أدري يتميز به الفقه المالكي عادة. ومن المفارقات أنه بمنهجه في التقريب بين الحكمة والشريعة قد استخدم هو نفسه الدلائل الجدلية والخطابية التي نعى على المتكلمين استخدامها في مجال الأصول. ناهيك عن كون فلسفة «التقريب» بين مقولات العقل ومقولات الشريعة لا تندرج بحد ذاتها في إطار البرهان. والتساوق العقلي بحجة مقولات البرهان ليس بالضرورة برهاناً. إذ كما تلاحظ الفلسفة الحديثة مع **دافيد هيوم** أن أساس المنطق، ليس هو حكماً الرابطة السببية، باعتبارها رابطة اعتبارية ذاتية، وإنما باعتبارها رابطة ضرورية قائمة بين الموجودات. ويزيد في الطين بلة أن المنطق الأرسطي نفسه من طبيعة صورية، كُلّية، الوجود متقوم فيه في الجوهر، وبعكس **كانط** في الفلسفة الحديثة الذي يقسِّم الأحكام إلى واقعية واحتمالية وضرورية، فإن التقسيم الأرسطي الذي يعتمد على مبدئي الوجود بالقوة والوجود بالفعل، يجعل من الممكن، وهو المرادف للإحتمال عند **كانط** ليس ما يمكن أن يكون، وإنما ما يمكن أن يكون وما لا يمكن أن يكون.

---

(١) ابن رشد. «تهافت التهافت». عن محمد بيصار. الوجود والخلود في فلسفة ابن رشد. دار الكتاب اللبناني. بيروت ١٩٧٣. ص ١٠٧.

وكان إبن تيمية، في حملته الشعواء على المنطق والمنطقيين، قد أخذ على الفلاسفة إخضاعهم الإمكان الخارجي للإمكان الذهني. وكان المنطق، بحق، من طبيعة صورية، شكلية. غير أن بُغية ابن تيمية لم تكن تجديد المنطق وإنما إبطاله والاستغناء عنه بالمرة، إذ يرى أن المنطق والبرهان، لا يفيد العلم بالموجودات على الإطلاق. وإذا كان البرهان، كما يقول، لا يفيد إلا العلم بالكليات، والكليات إنما تتحقق في الأذهان لا في الأعيان، وليس في الخارج إلا وجود معيّن، فالبرهان لا يعلم شيئاً من المعينات، وهي لذلك تمثل علم الأمور كلية، ولا يعلم بها شيء من العالم الموجود[1].

والنزعة الإسمية عند ابن تيمية ملتبسة، صحيحة في مقدماتها، باطلة في خلاصاتها. وهي تندرج في إطار الحنبلية ـ الجديدة التي تؤكد على تطابق العقل والنقل على أساس القياس الفقهي وليس القياس المنطقي. وإذا كان العلم الكلي، الذهني، لا يفي بالغرض، إلا أنه ضروري في الحد والبرهان. ومشكلة الفلاسفة لا تكمن في العلم بالكلّيات وإنما في تأكيدهم على الصفة الواقعية للكليات، بعكس الفلسفة الحديثة التي أكدت على الصفة الإسمية لها، وعلى العلاقة بين الكلي والجزئي، الذهني والعيني في الحد والقياس المنطقي.

الوسطية الرشدية:

والنزعة الوسطية عند ابن رشد تبدو بارزة في محاججاته الكلامية في كتابه «مناهج الأدلة» بصورة خاصة ولافتة. وبصدد الموقف من ماهية الكلام، على سبيل المثال، كانت الأشعرية قد نفت أن يكون المتكلم فاعلاً للكلام، ظناً بأنه يُلزمها أن يكون الله فاعلاً للكلام بذاته، فتكون ذاته محلاً للحوادث، واعتبرت الكلام صفة قديمة لذاته، وهذا يصدق في رأيها على كلام النفس، ولا يصدق على الكلام الذي يدل على ما في النفس، وهو اللفظ. واعتبرت المعتزلة،

---

(١) ابن تيمية. الرد على المنطقيين. الجزء الأول. مكتبة الأزهر. القاهرة ١٩٧٧. ص ٢٥٢ ـ ٢٥٣.

بالمقابل، أن الكلام هو اللفظ فقط وأثارت مسألة خلق القرآن المعروفة. واتخذ ابن رشد موقفاً وسطياً كعادته، ورأى أن الأشعرية شرطت أن يكون الكلام بإطلاق قائماً بالمتكلم، وأنكرت أن يكون المتكلم فاعلاً للكلام بإطلاق فأنكرت كلام النفس. والحل برأيه أن الكلامين معاً صحيحان في الشاهد، أي كلام النفس والدال عليه، وأن القرآن هو كلام الله القديم، وأن اللفظ الدال عليه مخلوق له سبحانه لا لبشر[1].

وقد رفض ابن رشد، على سبيل المثال، وفيما يتعلق بمسألة الصفات (هل هي عين الذات أم لا؟) قول الأشاعرة بأن الصفات تتميز عن الذات، وقول المعتزلة بأنها لا تتميّز عنهما، معتبراً أن القول الأول ينطوي على الإفتراض بأن الله مركب من ذات وصفة أو من صفة وموصوف، بينما يفترض القول الثاني إتحاد الذات والصفات في البارىء. والحل الذي اعتمده أن الله يتصف بصفات الكمال، وأن كيفية اتصافه مما لا يحيط به الإدراك. وبصدد مسألة القضاء والقدر، فالمعروف أن المعتزلة أكدت على الاختيار، باعتبارها الإنسان خالقاً لأفعاله بالقدرة التي خلقها الله له وفيه. وبالمقابل رأت الأشعرية أن أفعال العباد مخلوقة لله، وليس للإنسان فيها غير اكتسابها، أي أن الفاعل الحقيقي هو الله، وما الإنسان إلا مكتسب للفعل الذي أحدثه الله فيه، والكسب يعني تعلق قدرة العبد وإرادته بالفعل المقدور المحدث من الله. وتقترن مسألة الفعل عند الأشعري بمسألة الإستطاعة، وخلاصة رأيه فيها أن الإنسان يستطيع باستطاعة هي غيره، وحجته أن المرء يكون تارة مستطيعاً، وعاجزاً عن الإستطاعة تارة أخرى. وموقف ابن رشد من هذه القضية أن للاختلاف بين هذه الفرق سبباً آخر غير السمع، وهو تعارض الأدلة العقلية، وذلك لأنه إذا فرضنا أن الإنسان موجد لأفعاله، وخالق لها، وجب أن يكون ههنا أفعال ليست تجري على مشيئة الله ولا اختياره فيكون ههنا خالق غير الله (. . .)، وإن فرضناه أيضاً غير مكتسب لأفعاله، وجب أن يكون مجبوراً عليها، إذ أنه لا وسط بين الجبر والاكتساب.

---

(١) ابن رشد. الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة. ضمن مجموعة فلسفة ابن رشد. دار الآفاق الجديدة. بيروت ١٩٨٢. ص ١٢١.

أما الحل بنظره وبحسب مقصد الشرع دائماً، فهو الجمع بينهما على التوسط. وتلخيص هذا الموقف أن الله خلق لنا قوى نقدر أن نكتسب الأشياء بها، إلا أن اكتساب هذه الأشياء ليس يتم لنا إلا بمؤاتاة الأسباب التي سخّرها الله لنا من خارج، والحال فإن الأفعال المنسوبة تتم بالأمرين معاً. والأسباب التي تجري من خارج بنظر الفيلسوف تجري على نظام محدود هو القضاء والقدر، أما علة وجود هذه الأسباب فمما لا يحيط بمعرفتها إلا الله وحده، باعتبار أن معرفة الأسباب هو علم بالغيب (...) والغيب هو معرفة وجود المستقبل أو لا وجوده!

والحق، أن ابن رشد، رغم تشابه موقفه في مسألة القضاء والقدر من موقف الأشعرية في التأكيد على كون الرابطة السببية رابطة ثانوية، قد أكد في معرض رده على الغزالي في «الكشف...» على تلازم الأسباب والمسببات باعتباره أن العقل إن هو إلا إدراك الموجودات بأسبابها. كما عارض قانون الجواز عند الفلاسفة والأشعرية الذي يعتبر أن الممكنات ليست من الأمور الواجبة، بل هي ممكنة يجوز أن تقع ويجوز أن لا تقع، ورأى أن «العادة» ليست إلا عادة الموجودات، أو عادة الحكم على الموجودات. إلا أنه مع ذلك رأى أن الموجودات موجودة بأسباب سخرها الله لها من خارج بواسطة الأجسام السماوية (العقول والأفلاك).. وبأسباب أخرى في ذوات تلك الموجودات.

والدليل السببي الذي وضعه أرسطو على وجود الله، المحرك الأول، الأزلي والأبدي، يختلف عن دليل الحدوث، ودليل الجواز، الدليلان التقليديان على وجود الله في الإسلام. فالمحرك الأول عند أرسطو يقوم على مبدأ الحركة المتصلة التي لا أول لها في الماضي، أي الحركة الأزلية القديمة، باعتبار أن المحرك الأول من حيث كونه أزلياً، أبدياً، لا بد أن يحرك حركة أزلة أبدية، لأن المتناهي لا ينتج إلا حركة متناهية واللامتناهي ينتج حركة لا نهائية، والأول هو صورة محضة مجردة عن الهيولي محرك يُحرّك ولا يتحرك. أما مبدأ السببية عند ابن رشد وبقية الفلاسفة، فيبقى في حدود «دليل الإمكان» ودليل الحدوث. وفي حالة ابن رشد بصورة خاصة، فأدلته المعروفة «دليل العناية» و «دليل

الاختراع» هي بالأحرى أدلة غائية أكثر منها سببية.

وعلاوة على ما تقدم، فإن ابن رشد في كتابه «بداية المجتهد» وهو مؤلف فمهي لا يختلف في الشكل والمحتوى عن كتب أصول الأحكام التقليدية، يبدو كفقيه مالكي مدرسي يتبنّى القياس الفقهي (الخطابي) المناط على الأثر والسمع وأدلة الفقه الأخرى المعروفة. والحق أن الفيلسوف لا يختلف في هذا الكتاب مع المذهب الظاهري إلا في مسألة حجية القياس وهو يأخذ به، فيما ترفض الظاهرية كل أشكال القياس. يذكر ابن رشد في توطئة الكتاب الطرق التي تتلقى منها الأحكام عن الشارع (اللفظ والفعل والإقرار) ويرى أن الألفاظ التي تقوم بها الأحكام على السمع ثلاثة متفق عليها ورابع مختلف فيه، أما الثلاثة المتفق عليها فلفظ عام يحمل على عمومه أو خاص يحمل على خصوصه، أو لفظ عام يراد به الخصوص أو لفظ خاص يراد به العموم. ويتحدث عن الخلاف المذكور في الأعيان التي بها الحكم، أما يُدل عليها بلفظ يدل على معنى واحد فقط وهو الذي يعرف في صناعة أصول الفقه بالنص ولا خلاف في وجوب العمل به. . وإما أن يدل عليها بلفظ يدل على أكثر من معنى وهذا قسمان: إما أن تكون دلالته على تلك المعاني بالسواء وهو الذي يعرف في أصول الفقه بالمُجمل ولا خلاف في أنه لا يوجب حكماً، وأما أن تكون دلالته على تلك المعاني في أكثر من بعض، وهذا يسمى بالإضافة إلى المعاني التي دلالته عليها أكثر: ظاهراً، ويسمى بالإضافة إلى المعاني التي دلالته عليها أقل: محتملاً. وإذا ورد مطلقاً حُمل على تلك المعاني التي هو أظهر فيها حتى يقوم الدليل. . . إلخ، أم القياس الشرعي فيصنفه ابن رشد صنفين: قياس شبه، وقياس علة. أما الأحكام، فيرى أنها ان أتت بياناً لمجمل واجب دلت على الوجوب، وإن أتت بياناً لمجمل مندوب إليه دلت على الندب، وإن كانت من جنس المباحات دلت على الإباحة. والإجماع بنظر ابن رشد ـ كما هو الأمر في المذهب المالكي الظاهري ـ ليس أصلاً مستقلاً للأحكام وإنما يخضع للطرق الآنفة الذكر في استنباط الحكم الفقهي، وإلا اعتبر كشرع زائد. . .

إذا كان الفلاسفة المسلمون، مع إجماعهم على اعتبار الفلسفة علماً

بالموجودات بما هي موجودة، لم يبدعوا، في نظرتهم المعرفية إلا نظريات ميتافيزيقية تقوم منطقياً، على المنطق الصوري، ومعرفياً على نظرية الفيض الأفلاطونية ـ المحدثة ـ مع تفاوت درجة التأثر بها ـ فإن مأثرتهم العظيمة تكمن في رد الاعتبار للفلسفة، كشرعة عقلية، وجودوية، ترى إلى الأشياء بما هي وكما هي على ضوء البرهان الكلي. وإذا كان الحكم على المنهج والطريقة المتبعة عندهم هو على هذا النحو السلبي، فإن ذلك لا يعني ألبتة أنهم لم يبدعوا ويقدموا الكثير من الأطروحات والنظريات المتقدمة على الصعيد الإنساني. وإعادة الاعتبار للفلسفة والإعتراف بها في «فصل المقال» وهي مأثرة ابن رشد ـ إضافة إلى الفلاسفة الآخرين ـ العظيمة، ستوصلها الرشدية اللاتينية إلى نهايتها المنطقية باعتبار العقل مبدأ «الحقيقة المزدوجة» أو المتعددة، فيما لا يبقى من الرشدية في ديارها العربية إلا صورها الكلامية والفقهية النقلية..

العلم والنظرية الاحتمالية

قامت النهضة الغربية، تاريخياً، على قاعدة العودة إلى القديم اليوناني في تأصيل النظرة إلى الكون والطبيعة والإنسان، واستطاعت أوروبا خلالها تأسيس حداثة عقلية مهدت للحداثة على كل أصعدة الوجود، فأُعيد الاعتبار للفلسفة كبحث بالموجود كما هو، واكتُشف المنهج العلمي، واستُبدلت المعرفة المدرسية بنمط جديد من المعرفة الأنطولوجية ـ العلمية. وترتب على كل هذا بروز مفهوم جديد للإنسان، والحق، والآداب Ethique. كيف حدث أن أسست النهضة الغربية حداثتها على التجربة اليونانية، فيما عجزت النهضة العربية ـ الإسلامية الأولى التي سبقتها بالعودة إلى علوم القدماء عن الانتقال من طور النهضة إلى طور الحداثة؟ على هذا السؤال الصعب إفتراض أولي مفاده أن الشرط السياسي لم يتضافر مع الشرط الفكري، مع الشرط العلمي، وإلا لو تطور فكر المعتزلة، والفكر الفلسفي، والتجريبية العربية، أما كان من شأن هذه التيارات أن تؤدي إلى حداثة في الوعي تؤدي بدورها إلى حداثة أنطولوجية علمية ـ شاملة؟ هذه المسألة التي تتطلب ولا ريب جهود ثلة من الباحثين لإضاءة جوانبها سنحاول تسليط الضوء على أحد جوانبها (مباشرة الطبيعة) في معرض دراستنا للنظرية العلمية الحديثة، من النظرية التجريبية وحتى النظرية الاحتمالية وهي آخر منجزات العلم الحديث. ظهرت بوادر مباشرة الطبيعة في الفكر العربي ـ الإسلامي أول ما ظهرت مع جابر ابن حيان في بداية القرن الهجري الثاني. ورغم تأثر ابن حيان بالمدرسة الفيتاغورية، وهي مدرسة تقوم فلسفتها على العدد، كمعطى جوهري، واقعي، فإنه أكد، على إمكانية مباشرة الطبيعة

وتحويلها بتوطيده لعلم الكيمياء (الذي درسه على الإمام جعفر الصادق) فوطد بذلك بداية المنهج العلمي، والمنهج الإسمي المترتب على تطبيقاته.

رأى جابر في طريقته العلمية الواحدية Monisme أن في الأشياء كلها وجود للأشياء كلها وأن أسرار الطبيعة قد تمتنع على الناس لأحد سببين، فإما أن يكون ذلك لشذة خفائها وعسر الكشف عنها، وإما أن يكون للطافة تلك الأسرار، غير أن لا صعوبة الموضوع، ولا لطافته، أي دقته، تحول دون مباشرة الطبيعة. والعلم بنظره يصل إلى ما بعد الطبيعة فكيف لا يصل إلى الطبيعة؟ أما الكيفية التي يصل بها العالم إلى الطبيعة فهي عن طريق إخضاع المركبات لمبدأ الدُربة (التجربة).

بعد جابر بن حيان دعت المعتزلة بدورها إلى نظرية طبائعية تؤكد في مجال الطبيعيات على وجود الفعل الإلّهي المحايث في نواميس الطبيعة، وكانت الحركة الديناميكية أساس ومحور هذه النظرية، وتقوم بدورها على مفهوم التولّد (السببية). وإذا كانت نظرية المعتزلة الطبيعية جوهرية الطابع بمنحاها العام، فإن بعض مفكريها كالكعبي وهشام بن الحكم قد أنكروا ثنائية الجوهر والعرض، وردوا الظاهرة الطبيعية إلى الجسم أو الجسمية.

الاستدلال والاستقراء:

وكانت النظرة الماهوية في مجال الطبيعيات قد طغت كامتداد للنظرة الماهوية في الفلسفة المتأثرة بالفكر اليوناني. فكان الفارابي، مثلاً، قد وضع حداً منطقياً بين الجوهر والوجود، ورأى أن الوجود موضوع عارض له (أي للجوهر). وهو التمييز الذي تبناه ابن سينا بعده، بين الكائن الواجب الوجود، والكائن الممكن الذي لا يوجد بذاته، بل بغيره...

وقد سار الفلاسفة على نهج أرسطو في الانتقال من العام إلى الخاص، وهو منهج قياسي تكون المقدمات فيه أعم والنتائج أخصّ. وأرسطو كان يتجاوز المُشَاهد من الظواهر إلى التعرف على ما وراءها بغية الوصول إلى المبادىء الأولى، وهي نظرة غائية الطابع، والعلم بالطبيعة وفق النهج الأرسطي يقوم على

العلم بالعلل والمبادىء الأولى، لذلك كان البحث يقوم على التقدم من العام إلى الخاص، من الكليات إلى الأفراد، أي على الإستدلال، وليس من الخاص إلى العام، أي على الاستقراء. وقد اهتم الفلاسفة المسلمون، في مجال الطبيعيات، بهذا النهج الغائي، واعتمدوا في بحوثهم الطبيعية مبدأ العليّة، واعتبروا العلل أربعة صورية ومادية وفاعلية، وغائية، وهو تقسيم أرسطي الأصل.

والعقل اليوناني الذي كان له شأن كبير في الهندسة والمنطق وما بعد الطبيعة، كان بطبعه وشأنه عقلاً إستدلالياً واستنباطياً. والإستدلال هو عملية منطقية تصدر فيها النتائج عن مقدمات معلومة ومسبقة. وهو بعكس الإستقراء، العملية المنهجية التي تنتقل من الخاص إلى العام، من الجزئيات إلى الكليات، وتكون النتائج فيها بَعْدية.

والبحث العلمي وفق المنظور المنهجي الأرسطي هو بحث في ماهيات الأشياء والصفات الجوهرية المقومة لها، بغية التوصل إلى المبادىء والتعريفات المستنتجة من القياس المنطقي المجرد، بهدف التوصل إلى الوضوح والبيان الذاتي Self - evidence، أي هو بحث في القضايا البينة بذاتها بواسطة البرهان. وتكون القضايا والنتائج مستضمرة في مقدماتها، إذ المنطق هو بحث في الكليات، وليس علاقة مباشرة بين الكليات والجزئيات، بين العقل والظاهرة.

والقياس أساس التفكير العلمي في المنطق اليوناني عند أرسطو، أو الهندسة عند إقليدس أو الطب عند أبوقراط إلخ.

وقد تأثر العرب بهذه النظرة اليونانية بدورهم. ونحن نجد ابن سينا في **الشفاء**، مثلاً، يسير في تقسيم موسوعته على منهج أرسطي معروف، وذلك فيما يتصل بقسمة العلوم الفلسفية النظرية إلى طبيعية ورياضية وإلّهية أو ميتافيزيقة. وفي رياضيات **الشفاء** يبدو أنه يربط الحساب بالفلسفة، جرياً على تقسيم العلوم النظرية الذي يصعد إلى أرسطو. وهو يتطرق إلى الحساب في كتاب **المقولات**، بل ويتطرق له أيضاً في كتاب **الإلهيات** أو الميتافيزيق. وفي اختصاره لكتاب

الإسطقسات لإقليدس فإنه كان يبحث «عما يفيده في الاستدلال وينفع في البراهين»[1].

والكتاب الذي اختصره ابن سينا ويدعى كتاب «الأصول» كان إقليدس قد وضعه حوالي سنة ٣٠٠ قبل الميلاد، ويتضمن القضايا والأشكال الأساسية (الأصول) في بحوث الهندسة، والعدد، وكان قد رتبها ترتيباً شاملاً، ودمج فيها أراءه وآراء الأقدمين في نظام منطقي كلّي. وقد كان لهندسة إقليدس كما هو معلوم أثر عميق في تاريخ الرياضيات عامة، والهندسة خاصة، طيلة القرون الوسطى، وحتى العصر الحديث، من حيث الأهمية التاريخية للهندسة الإقليدية. وقد تأثر العرب بالهندسة الإقليدية كما تأثروا بالمنطق والميتافيزيق اليوناني.

وعلى العكس من جابر بن حيان الذي اكتشف في بواكير التاريخ الإسلامي المنهج الإختباري، وأكد على إمكانية مباشرة الطبيعة، فقد نفى الفلاسفة «المنطقيون» كالكندي، وابن سينا، متأثرين بالنظرة الماهوية اليونانية، إمكان تحويل الطبيعة وحاول ابن سينا أن يقيم الحجة على بطلان علم الكيمياء، الذي أسسه جابر بحجة ثبوت جواهر الأشياء وعرضية الصفات المحسوسة المتعلقة بها. وكذلك رأى الكندي، قبله، أنه من المستحيل أن يأتي الإنسان بأشياء مماثلة لأشياء الطبيعة الفريدة[2].

غير أن الحسن بن الهيثم أدرك في وضعه لعلم المناظر مبدأ الاستقراء بمغزاه الحديث. وشرح منهجه في البصريات بأنه النظر في المباديء والمقدمات، باستقراء الموجودات، وتصفح أحوال المبصرات، وتميز خواص الجزئيات، فمهد بذلك للتجريبية الحديثة.

وقد ميز ابن الهيثم بين دور العالم الطبيعي في تقرير ما هو واقع بالفعل، ودور التعليمي (الرياضي) في تبرير الظواهر الطبيعية. فالنظرية العلمية عند ابن

---

(١) انظر ابن سينا. الشفاء (كتاب الحساب) الهيئة المصرية العامة ١٩٧٥ ص ٩.

(٢) جاجي خليفة. كشف الظنون. مجلد ٢، ص ٣٤١. عن زكي نجيب محمود. جابر بن حيان. مكتبة مصر. القاهرة ١٩٦١. ص ٤٠/٤١.

الهيثم هي شرح وتفسير للعلاقة بين الظواهر الطبيعية في الواقع الموجود، أي على ما هي عليه في الواقع المعطى. ويلي ذلك، من ثمة، جمع الحقائق المُشاهدة، وتبويبها، وترتيبها، للبحث عن العلاقة العامة التي تربط بين الحقائق، أو القانون. وبعد الوصول إلى القانون والنتائج المستنبطة التي تعود إليه، يتم البحث عن صحة النتائج ومطابقتها للواقع بالتجربة بواسطة التمثيل Analogy بقياس الغائب على الشاهد.

ويشق ابن الهيثم طريقاً خاصاً بين التعليمين (الرياضيين) والتجريبيين يقوم على استئناف النظر في المبادىء والمقدمات، بعد البحث باستقراء الموجودات وتصفحها، وتمييز خواص جزئياتها لالتقاط ما هو مطّرد لا يتغير وظاهر لا يختلط بالأحاسيس الذاتية ويشتبه بها.

وينبّه ابن الهيثم على ضرورة التدرج والترتيب مع انتقاد المقدمات والتحفظ من الغلط في النتائج.

وقد قام اكتشاف المنهج العلمي في الغرب والعودة إلى الطبيعة عبر هذا النمط من المعرفة الاختبارية. والمنهج العلمي عند فرنسيس بيكون، رائد المنهج التجريبي في العصر الوسيط، في كتابه الأورجانون الجديد Novum Organum عبارة عن صورة مماثلة للمنهج التجريبي العربي الذي تأثر به واطلع عليه. وبيكون يبدأ بمرحلة يسميها التاريخ الطبيعي، وفيها يشرع في جمع الشواهد التي لها صلة بالظاهرة بغية الكشف عن قانونها. ومن ثمة يعمد إلى تبويب الشواهد في جداول الحضور، والغياب، والمقارنة. ومن ثم يعمد إلى منهج الحذف أو الاستبعاد، ويقوم على تأييد قانون ما باستبعاد قوانين أخرى، وصولاً إلى القانون أو العلة. والوصول إلى العلة الأولى عند بيكون يتأدى إليه عبر ما يسميه بالمقدمات المتوسطة Axiomata media وهي ما معناه التوصل إلى القضايا والقوانين العامة، عبر القضايا التي هي أقل عموماً، أي عبر التجارب البسيطة، المخصوصة، الإبتدائية، المتوسطة بين الخاص والعام. وطريقة بيكون في الصعود من القضايا المخصصة إلى أعم القضايا، مروراً بالمقدمات المتوسطة تقوم على حركتين إحداهما استقرائية، والأخرى استنباطية، وهذا هو

جوهر المنهج العلمي التجريبي.

إن التعارض بين المذهبين الاستنباطي، والاستقرائي في نطاق المناهج، وهو الوجه الآخر للتمييز الكلاسيكي بين المذهب العقلي، والمذهب التجريبي في نظرية المعرفة، علامة من علامات التمييز بين ذهنيتين تميزان العقل البشري، والعقل العلمي على نحو خاص. فأنصار المذهب العقلي الاستنباطي يولون الأهمية، عادة، للفروض والقضايا، فتظهر التجربة عندهم كتأييد للفرضية. وأصحاب المذهب التجريبي الاستقرائي يولون الأهمية للظاهره في صياغة الفرضية العلمية. وأصحاب الاتجاه الأول تحليليون، وأصحاب الإتجاه الثاني تركيبيون. أصحاب الاتجاه الأول يؤكدون على أولوية المواضعة في العلم، باعتبار القانون إتفاقي، قَبْلي، بينما يؤكد التركيبيون على دور المشاهدة وعلى القانون باعتباره قانون بَعْدي. وواقع الحال أن العلم يقوم على كلا الأمرين، فالتجربة تقوم على موضوع واقعي مشخّص يقود إلى التعريف المجرد. والتحليل الرياضي يقيم التماثلات المطردة القائمة بين الأشياء. والمنطق والحدس لهما دورهما في هذه العملية. فالمنطق أداة البرهنة. والحدس أداة السَبْر والإبداع.

في الغرب، جوبه أورغانون أرسطو، بمنطق تجريبي جديد هو الأورغانون ـ الجديد الذي يقوم، كما ذكرنا على ترتيب العلم أصولاً وفروعاً، بناء على التجربة والإمتحان، أو إعادة التجربة، فقامت النهضة الأوروبية، كحداثة عقلية، ممهدةً للحداثة على كل أصعدة الوجود، مع سيادة النزعة الإسمية التي تؤكد على الصفة الإسمية للكليات، وعلى وجودها الذهني وليس العيني، ومع استبدال المعرفة المدرسية بنمط من المعرفة العلمية. وترتب على ذلك مفهوم جديد للكون، أساسه العقل. وإذا قام عصر النهضة على سيادة مفهوم التجريب فإن عصر الأنوار سيؤكد على التقنين الرياضي وعلى سيادة الأنظمة الفلسفية والعلمية التي تنطلق فيها المعرفة من المبادىء الأولية القائمة على الاستدلال. وكرد فعل على السستمة الفكرية والعلمية تقيم الفيزياء النيوتونية التحليلية الاعتبار للظواهر في مكان الاصطلاح الأكسيومي. لكنها

ترسّخ في مقام التقنين الرياضي نمطاً آخراً من التقنين والعقلنة للكون والطبيعة يقوم على قوانين رئيسية كالسقوط الحر Chute libre وقانون الحركة الإركاسية Centrifuge (قانون الفعل ورد الفعل). .

النظرية الإحتمالية:

ظلت النظريات العلمية الغربية الحديثة تستند ـ إضافة إلى الديناميك النيوتوني ـ إلى جملة من المبادىء كمبدأ العليّة، والخطيّة، والغائية، والحتمية، باعتبار هذه المبادىء ضرورية ومطابقة. وتوصل العلَماء إلى وضع معادلات «نهائية» تقوم على الرياضيات، والهندسة، والديناميك الكلاسيكي.

بيد أن تطور العلوم في العصر الحديث، مع بروز نظريات جديدة، كالنظرية الكوانتية، ونظرية النسبية العامة قد وضع المبادىء الفيزيائية الكلاسيكية، وعلى رأسها مبدأ العليّة والحتمية موضع النقد. وقبل نظرية النسبية كان العلم ينظر إلى الظواهر نظرة جامدة فهي، دائماً وحكماً، إما متقدمة، وإما مصاحبة، أو متقدمة أو متأخرة. فجاء أينشتين فأكد عدم خضوع الظواهر لزمان موضوعي واحد، باعتبار الظاهرة نسبية، تبدو في حالة مصاحبة تارة، وفي حالة متعاقبة طوراً، بحسب شروط المكان أو الوضع أو السرعة.

والعقل، عند برغسون، لا يعطينا إلا نظرة متقطعة عن الأشياء والعالم. ولغة المعرفة ليست متطابقة مع الحياة والواقع. والعلم يضع العلامات والفرضيات فيما حقائق الأشياء حقائق سيّالة في الديمومة. وعلوم العالم الخارجي من هذه الوجهة وليدة الكم، وهي تحتاج إلى علاقات ثابتة، يمكن قياسها، وإلى أرقام وأشكال، وإلى مكان فيزيائي. أما الحياة الداخلية فتجهل الكم والمكان، ومجالها هو مجال كيفي والزمان الداخلي ليس هو هو الزمان الفيزيائي، الزمان الموضوعي، زمان المزولة والساعة. وعند هنري بوانكاريه الزمان معطى قبْلي. . والدليل أن قياس الزمن يبين أن الحوادث الشعورية متصلة إلى درجة ان التحليل الذي يسعى إلى فصلهما لا يتم له هذا إلا بتشويه نظامها الكلي.

والإدراك الظواهري، عنده، يؤكد على الإدراك الكلي بعيداً عن أي تجزيئ منطقي وعن أي تحليل هندسي. والزمن النفسي كيفي، بينما الزمن الفيزيائي كمي.

والمكان، هو عبارة عن متصل رياضي لا نهائي، بينما نحن كبشر لا نتصور إلا المتصلات الفيزيائية المتناهية، والتجربة تعطينا صورة تمثيلية عن المكان، والمكان الهندسي مكان قبلي حيث لا وجود للمكان المطلق. والقواعد والتعريفات والمصادرات السائدة في مجال الفيزياء بحاجة إلى المراجعة وإعادة النظر، باعتبارها قواعد تقريبية ونسبية. وقياس الزمن على سبيل المثال يؤكد على تساوي مدتين منفصلتين قياساً على دقات البندول أو حركة الساعة، غير أن الضغط الجوي، ناهيك عن أسباب كهربائية ومغناطيسية قد تتدخل فتحدث تشويشاً واضطراباً في الحركة. كما أن اليوم الفلكي، أي مدة دوران الأرض حول نفسها، وهي الوحدة الثابتة لقياس الزمن، ليست متطابقة مع حركة الساعة فالمد والجزر والعوامل الطبيعية الأخرى تؤثر على الحركة الحقيقية للأرض، مع ثبات العلامة الزمنية في الآلة المستعملة لقياس الزمن وهي الساعة.

وهناك حوادث من طبيعة تزامنية تبطل قانون التعاقب، وخاصة الحوادث الشعورية التي لا يمكن تطبيق مبدأ العليّة عليها[1].

لقد أحدث تطور العلوم المختصة بالمتناهيات في الصغر Infinitisimal قفزة معرفية كبرى في القرن العشرين. فقبل ظهور الميكانيكا الموجيّة كان من المُسلّم به أن الظواهر في الطبيعة متصلة، فأثبتت أن الذرات تنبعث بنفخات كوانتية، أي بحزمات من الطاقة غير متصلة. فيما يؤكد العلم أن الإلكترون هو عبارة عن موجة. وأصبح من المعترف به استحالة ضبط الإلكترون بصورة تامة. وفي حركة الجزئيات نرى أن الحركات تصير أكثر حيوية كلما كانت الجزئيات

---

(١) انظر. هنري بوانكاريه. قيمة العلم. valeur de la science ترجمة الميلودي شغموم. دار التنوير. بيروت. ١٩٨٢. الفصل الثاني: قياس الزمن.

أصغر، ونشهد عند محاولة قياسها نوع من «رقصة العناصر»! وهذا يؤكد على الإحتمالية والنسبية في القواعد المتعلقة بظواهر الطبيعة والكون.

ويتمخض عن هذه الاكتشافات وغيرها اندحار عام للمبادىء العلمية الكبرى، كمبدأ نيوتن حول تساوي الفعل ورد الفعل، حيث يظهر، بعكس ما ينص عليه هذا القانون، أن الإلكترونات، وهي كائنات متناهية في الصغر تسبح في وسط الأثير، وحركات هذه الإلكترونات تنتج تموجات في الأثر المجاور فتنتشر الإهتزازات في كل الإتجاهات بسرعة الضوء، وتأثير الإلكترونات بعضها بالبعض الآخر يتم عبر الأثير، وفي هذه الحالة لا طائل من الحديث عن فعل ورد فعل إلا في نطاق المراقب والمشاهد الذي يطرح عامل الأثير من المعادلة.

كما أن مبدأ العليّة التقليدي تدحضه ظاهرة الأثير الهبائي، فمن خصائص الأثير الهبائي المفعول الواحد الواسع الانتشار بالنظر إلى الطابع الاتصالي لحركته. وهذه المسألة من الخطورة بمكان أنها وضعت مبدأ النسبية نفسه موضع النقد. فمبدأ النسبية ينص على قياس الزمن بالحركة مضاعفةً بالسرعة. وفي حال قياس سرعة الأرض على سبيل المثال، فإننا في الحقيقة لا نقيس حركة الأرض المطلقة وإنما سرعتها بالنسبة للأثير. والحال أن تجارب الفيزياء التجريبية أكدت على فشل محاولات قياس سرعة الأرض بالنسبة للأثير، وهكذا أصبحت نظرية النسبية هي بدورها نسبية!

والنظرية الكوانتية ترى، كما سبق القول أن هناك حداً لدرجة الضبط والدقة لتحديد موقع أو سرعة أو حجم ظاهرة ما. مما يعني أن هناك إمكانية لبروز ظاهرات عَرَضية بالفعل. فأبعاد نواة الذرة هي من الصغر بمكان والطواعية بحيث تظل قياسات هذه الأبعاد، بالضرورة، مفتقرة إلى الدقة. وقوانين حركة الجزئيات هي قوانين معلومة، ولكن هذه الجزئيات لا يمكن قياسها قياساً مطلقا، والتكهن أو التوقع بصددها، بسبب طابع ذبذباتها الخاص وهو من طراز الحركة البراونية، أي الحركة المتفلتة على القياس التام، مما يؤكد على الطابع المدرحي (المادي ـ الروحي) للمادة. ولا يعد يكفي، وفق هذا الرأي قول إينشتاين بوجود علاقة تكافؤ بين المادة والطاقة، بل إن كل شيء هو طاقة. ومن

هنا العودة إلى النظرية الشرقية، التي تفيد بأن الكون واحد متحد وأن الكل يتضمن في الكل، بنظر علماء النظرية الكوانتية. . .

والفيزياء الكوانتية تؤكد بأنه لا توجد جسيمات تامة التفرد، منعزلة، ومستقلة، فالجسيمات ليست سوى موجات إحتمالية. وكل جسيم هو عبارة عن فاعلية نشيطة في علاقة وثيقة مع بقية أجزاء الكون كله. ويتألف العالم المادي من شبكة التفاعلات المتبادلة بين العناصر. وهذه العناصر موجودة في حقول وهذه الحقول تمتلك وحدها صفة الجوهرية، وفيها تتركز الطاقة.

وبناء على ذلك، فوجود المادة هو وجود سيال في ديمومة خالصة، وبالتالي فإن مفاهيم الزمان والمكان والسببية هي مفاهيم تقوم على المواضعة، ولا يوجد مفاهيم للزمان والمكان والسببية منفصلة إلا في الوعي الخارجي. وهذا ما يؤكد على مبدأ اللاإنفصالية والتلاحم بين الكائنات والأشياء «يوجد جسيم ما لأن كل الجسيمات موجودة أيضاً» ـ على حد تعبير العالم نيكولسكو. وقد ثبت مبدأ اللاإنفصالية بفضل العديد من التجارب التي أُجريت في فرنسا واليابان.

وإلى جانب الفيزياء الكوانتية، تؤكد البيولوجيا السيستمائية Biologie systemique المتأثرة بالنظرية الأولى بأن الكون عبارة عن وحدة عضوية عامة كالحي الأكبر. وتؤكد هذه النظرية بأن الكون عبارة عن حقيقة واحدة تشمل الكائنات، تقوم على الحياة والحركة الكلية Holo mouvement وهي حركة خلق وإبداع غير سببية، ولا زمانية، ولا خطية إلا إذا قسناها إلى الوعي الذي يجد هذه المبادىء فيها. وهذا المفهوم الحيوي والمدرحي لوحدة الكون يلتقي مع الفلسفة الهندية حيث وحدة الكائنات جوهر الوجود، وحيث الألوهية هي تلك الأنا الجوهرية[1] للكائن الأصغر والكائن الأكبر ولبقية الكائنات في وحدة الوجود في علاقة رحمانية تتكافىء فيها الضرورة والحرية.

---

(١) كمال جنبلاط. فيما يتعدى الحرف. الدار التقدمية. الطبعة الثالثة. آذار ـ ١٩٨٧ ص ٥٥.

خطاب البدء

دأبت الكتابة التأريخية السائدة في الفكر العربي الحديث على اعتماد نمط من التحقيب يضع النصوص في «إطارات» منهجية جاهزة تعتمد التبويب الإيديولوجي المعتمد على سببية مبسطة مستندة على توافق الجُملة الفكرية مع شرطها ومقدمتها المنطقية الخاصة، أي على تفسير الجُملة النصيّة بالتماسك المنطقي الداخلي للجملة. أو بالتقاء المتطور المادي مع المتطور الفكري، دون أن تضع النص في حقله الدلالي التأويلي، أو علاقة القوة التي تكوّن في كنفها.

وتعتمد عملية التحقيب والمعالجة مبدأ القراءة المسبقة Lecture d'anticipation التي يظهر النص فيها من خلال إضفاءاته الإيديولوجية التي قلما يتمفصل فيها المكتوب والمعاش، وحيث تتحول القراءة إلى مصادرة تحوّل الواقع إلى استعارة مكانية. .

إن مصدر هذا العَمَسْ والغشاوة لا يعود فقط إلى طبيعة القراءة ـ حيث لا يوجد بالضرورة قراءة محايدة ـ، يعود إلى سياق الإنبناء الفكري Structuration في إطار عملية المثاقفة التي قام عليها التعالق الفكري الذي تأسس عليه خطاب الحداثة العربي الحديث والمعاصر. وقد أعطت مقالة رفاعة الطهطاوي (١٨٠١/ ١٨٧٣) بما تضمنته من مفردات مفاهيمية وأفكار ومصطلحات نصاً معيارياً لعملية المثاقفة الفكرية الأولى في الفكر العربي.

إن طبيعة الإنبناء الفكري في إطار عملية المثاقفة الآنفة قامت على علاقة محاكاتية بين أطروحات غربية هي نتاجات فكرية ذات تعبيرات زمانية ـ مكانية (زمكانية) محددة (إنسانية، ليبرالية، إشتراكية) ظلت محتفظة على الرغم من

تراكبها مع خطاب عربي - إسلامي وسيط تأثر بها، ببنية أوربية - مركزية Europo - Centriste موضعية تصاحبت مع، وعبّرت عن زمن التطور الصناعي الغربي، وحملت سواء في تضاعيف النص أو في ديناميات تعبيراته جدلية أنوية - كونية متأسسة على علاقة القوة والتوازن بين أوروبا الصناعية والعالم. وقد أخذت أوروبا الصناعية في مرحلة الصعود العالمي، بتعميم نموذجها الذي وجدته لنفسها (وبنفسها) مع كل ما يعنيه ذلك من «تحرير» ولكن أيضاً إخضاع، وأحياناً إسترقاق، لكل أولئك «السكان الأصليين» الذين طبقت عليهم هذه الحلول التي لم يكتشفوها بأنفسهم، من خلال مباشرة الطبيعة، وارتياد الكون والفعل التاريخي. غير أن التطابق بين التطور الأوروبي واستجاباته المحلية في أنحاء العالم، كان له أثراً محاكاتياً مفارقاً، فهو لم يوقظ الشعوب الأخرى من أجل اللحاق بالغرب الرأسمالي فحسب، ولكنه أيقظ أيضاً الشعور بالإختلاف والسيادة، وإرادة حماية الهوية، واللحاق بالحداثة، وقد أتت أول استجابة محلية في الشرق العربي على الاستثارة الأوروبية من «الميكادو» محمد علي باشا في نزوعه، على غرار اليابان، إلى إنشاء دولة حديثة ذاتية المَرْكزة Auto - Centré في مصر. وإذا كانت تجربة الباشا المصري تجربة البدء في الدخول إلى زمن الحداثة الصناعية، فقد أدى التمفصل الثقافي الأول بين العرب والغرب إلى بروز خطاب بدء نهضوي يجمع ما بين المناخات القروسطوية، وفضاء عصر الأنوار الغربي مثلته مقالة الطهطاوي. كانت تجربة التصنيع في عهد محمد علي باشا (١٨٠٥ - ١٨٤٤) نقطة البدء في تاريخ مصر السياسي - الإقتصادي الحديث، والنموذج الدَوْلوي Etatique الأول فيه. ومن المكن القول، بناء على جملة التحديثات التي أدخلها الباشا على البنى التحتية المجتمعية أن هذه التحديثات قد أرست الأساسات القاعدية للتطور على النسق الرأسمالي. ولعل هذا ما رآه ماركس في محمد علي باشا كهادم للبنية الإقطاعية القديمة المجسدة «للإستبداد الشرقي»، الذي يتعارض مع مبدأ تشكل فائض القيمة ومع الشرط الأساسي للمُلكية البورجوازية (الأمن الشخصي للتاجر وحق المُلكية) بوصفه لمحمد علي بأنه «الرجل الوحيد الذي كان يملك رأساً حقيقياً تحت عمامة الأُبهة» في كتابه «المسألة الشرقية».

غير أن هذه التجربة الجنينية الواعدة جُوبهت بصعود الماركنتيلية الأوروبية، «وفتوحاتها» على الصعيد العالمي، ابتداء من القرن السادس عشر، حيث استطاعت هذه القوة، قبلاً، دحر الطبقة التجارية العربية لتنفذ في أعقاب ذلك إلى بنية السوق العثماني المنطوي على اقتصاد محوري داخلي، وتكبل الدولة العثمانية بأخطبوتها المسمى نظام الامتيازات Captulation وهكذا فإن أطروحة ماركس حول الرأسمالية التي «ستخلق مجتمعات على صورتها» من خلال أثر المحاكاة لن تتحقق بصعودها، وإنما على العكس فإن طرق النهب والسيطرة والعنف ستخلق حالات من التخارج الاقتصادي (تطور متعالق لبنى اقتصادية غير متجانسة وغير متكافئة) تميز طابع الإندماج الاقتصادي المحيطي في النظام الاقتصادي العالمي. وتحت وطأة الضغط الدولي على الاجتماع العثماني وشعار «المسألة الشرقية» (التي يصفها أرنولد توينبي بأنها لم تكن في الحقيقة سوى «مسألة غربية»!) جرى إحباط المحاولة التحديثية الأولى بأشكال العنف السياسي والاقتصادي كي لا يتبقى من هذه التجربة الكبرى إلا وجهها السلبي: الخديوية. ويتمخض عن تجربة البدء التحديثية خطاب بدء فكري، هو عبارة عن مقالة إنطباعية تقوم على تراكب عناصر معرفية متناقضة، متخارجة، لا يصح وصفها بأنها ليبرالية ـ وإن كانت ليبرالية المصدر، أو إسلامية ـ وإن كانت إسلامية الطابع، وقد مثلت هذه المقالة **التأليف** الفكري الأول في زمن الحداثة.

في هذا الإطار حددت الغلبة السياسية ـ الثقافية أشكال التعالق وصوره ومضامينه وطبيعته الوضع (التوليد) الفكري في بنية النص الآخر. وذلك على عكس الإسقاط الإيديولوجي، في أغلب القراءات السائدة للفكر الحديث ومنها المقالة الطهطاوية، في استعادة منهجية آلية للأطر والمصطلحات الغربية التي يجري إدراج الموضوعات الفكرية في نطاقها، وبخاصة الموضوعة «الليبرالية» المبنية على الدلالة الاصطلاحية عينها للمفهوم المركزي، دون تمييز بين ما هو أصلي وما هو نافل في الخطاب المحلي من الوجهة السيميائية، أو بين محمولات وحدود التمايز بين الفكرة المحلية، والمثال الغربي، في إطار عملية النقل والمحاكاة التي إتسم بها «عصر النهضة».

وغني عن البيان أن الطهطاوي وخير الدين التونسي (١٨١٠ ـ ١٨٩٩) (أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك) قدماً في هذا النطاق الإرهاصات الأولى للغة فكرية تتضمن عناصر من الفلسفة الليبرالية الحديثة. وشكلا معاً الإطار المرجعي الأول لما اصطلح على إطلاق الصفة الليبرالية ومحمولاتها عليه.

فهل كان خطاب الطهطاوي خطاباً ليبرالياً؟

الليبرالية ـ المصدر:

نشأت الليبرالية في أصولها كعقيدة تناهض السلطات والأنظمة Sÿstemes التي تخضع لغاياتها التفتح الفردي وكحركة إحياء لحرية الفكر لدى «الإنسان الاجتماعي» باعتبار المجتمع كظاهرة «طبيعية» نتاج لتفتح الطبيعة الإنسانية نفسها. وتقوم الحياة المجتمعية في هذا النطاق على قاعدة «الحق الطبيعي» Le droit naturel المتمايز عن «الحق التعاقدي» أي التجمع الاتفاقي بين الجماعات. وحيث أن المجتمع ظاهرة طبيعية فيترتب على ذلك وبمقتضاه وجود (نظام طبيعي) يتحقق ويتمظهر (بحرية وفي حرية) فيه. أما الدولة فيتحدد دورها بوصفها «حارسة» مبادىء النظام الاجتماعي.

على هذا الأساس يمكن أن تتعيّن الأطروحة الليبرالية بالمقارنة مع الأطروحة المضادة لها: الحكم المطلق Absolutisme، الأوتوقراطية Autocratie، القيصرية Césarisme، الاستبدادية Dispotisme الدولانية Etatisme، الأوتوقراطية Autocratie، القيصرية Césarisme، الاستبدادية Dispotisme الدولانية Etatisme. ودون أن تكون الليبرالية ضد ـ الدولة، فإنها من جهة أخرى لا تؤيد «عبادة» الدولة، وهي لا تعترض على السلطات الضرورية الممنوحة لها بحدود «التناسق» Harmonisation ذلك الذي يرتدي أشكالاً متعددة بحسب المجتمعات والحقب الزمنية المختلفة.

إنبنت الأطروحة الليبرالية، في النطاق الاقتصادي، على نفس مقولة

التناسق في نطاق علاقات السوق، فالتناسق التلقائي L'harmoniee spontanée المستمد من (النظام الطبيعي) يلعب دور «الغريزة» التي توجه العلاقة بين المصالح الخالصة، والمصلحة العامة، فيما تلعب المباراة الحرة دور الحافز الذي يؤدي إلى تكييف الإنتاج مع الاستهلاك. والمنافسة القائمة على لعبة المباراة الحرة، تؤدي وفق هذا المنظور ـ بالضرورة وأوتوماتيكياً ـ إلى حالة من التوازن المشروطة بحاجات ونظام التبادل المرتبطة بدورها بحاجات السوق.

تفاوتت الأطروحات الليبرالية نفسها وتعددات، فهي عند الفيزيوقراط Physiocrate تقوم على مبدأ ـ صاغه مؤسس المدرسة الفيزيوقراطية كيناي Quesnay ـ قوامه «الحصول على أكبر قدر ممكن من المتع، بأقل قدر ممكن من التكاليف».

وهي عند «التدخليين» ـ أي أنصار تدخل الدولة في توجيه العملية الاقتصادية ـ تتراوح بين مبدأ التناسق ما بين المصالح الفردية والمصلحة العامة مع تدخل الدولة المحدود في إدارة الحركة الاقتصادية (آدم سميث) والمبدأ نفسه بربطه بميكانيزم الأسعار، وبالتأكيد على «الطابع الاجتماعي» للعملية الاقتصادية (ريكاردو)، ومذهب النفعية L'utilitarisme عند جرمي بنتام، وجون ستيوات ميل. وهذا الأخير هو الذي دشن النقد غير الليبرالي لليبرالية بتأكيده على أولوية المساواة على الحرية في المبدأ الليبرالي،في مجتمع أدت فيه المنافسة المنفلتة من عقالها بفعل التقسيم غير المتكافىء للعمل إلى انقسام اجتماعي متقاطب وشديد التفاوت بين طبقة عاملة كادحة (ولكن شديدة الفقر) وطبقة بورجوازية باطلة Oisif (ولكن فائقة الغنى).

كان ذلك نتيجة لظهور نظام الوحدات الرأسمالية الاحتكارية الكبيرة وفلسفته القائمة على فردية الربح وجماعية الخسارة وما ترتب على ذلك من تدمير المحترفات الصغيرة والإنتاج المنزلي وانتشار الفقر والبؤس والبطالة الرأسمالية التي أدت إلى كل ذلك، فأدان سيسموندي Sysmondi المركزة الاحتكارية لرأس المال، ونهب فائض قيمة العمل معتبراً «أن الاقتصاد السياسي يجب ألا يكون علم حساب وإنما علم أخلاق». وأكد برودون Proudhon على

أن «الملكية الخاصة نهب للحرية». ورأى لاكوردير «أن الحرية (الليبرالية) تؤدي إلى الاضطهاد.. فيما القانون هو الذي يؤدي إلى الانعتاق».

في الإطار هذا، برزت السانسيمونية Saint - simonisme المذهب الاجتماعي ـ اللاهوتي[1] المتأسس على أفكار الفيلسوف الاجتماعي سان سيمون (Saint Simon) القائم على عقيدة التصنيعية L'industrialisme وهي دعوة اشتراكية ابتدائية تدعو إلى إزالة الفوارق ما بين البورجوازية المتبطلة، وطبقة الصُّناعية L'industrie (يعني سان سيمون بهذه العبارة طبقة المنتجين.. مقابل طبقة المتبطلين) بهدف إلغاء استثمار الإنسان للإنسان على ضوء اللاهوت المسيحي ومبادئه.

دعت السانسيمونية في إطار تعاليمها إلى إلغاء المُلْكية الوراثية واعتبرت أن شكل المُلكية يخضع بالضرورة لـ «قانون التقدم»، وهذا القانون هو القمين بإقامة نظام ترث فيه الدولة أساسات الإنتاج باعتبارها رابطة العمال L'association des travailleurs وانطوت هذه العقيدة أيضاً على دعوة كوسموبوليتية تدعو إلى إحلال التعاون مكان التنازع تحت شعارات من نوع «إستثمار المعمورة»[2] و «التعاون الكوني» إلخ...

في فترة إقامة البعثة السانسيمونية في مصر (١٨٣٣ ـ ١٨٣٧) كان الطهطاوي يلتقي بأفرادها بصورة منتظمة في إطار لجان عمل تابعة للدولة، أولاً

---

(١) اشتملت السانسيمونية على تصور إيجابي للمسيحية، يعلي من شأن العمل. (كل إنسان يجب أن يعمل) ذلك هو المبدأ الذي استبدلت فيه السانسيمونية قاعدة «لا تعامل الناس بما لا تحب أن يعاملوك به» السلبي.

(٢) وضعت السانسيمونية، في هذا الإطار، مجموعة من الخطط من بينها مشروع خطة ينص على إقامة سكة حديد، وقنالات، ووسائل مواصلات أخرى. كما كانت قد شكلت في العام ١٨٣١ جمعية هدفها فتح إعتمادات مصرفية لغايات مماثلة. وفي العام ١٩٣٣ جمع أنفانتن Enfantin أحد «كهنة» السنانسيمونية مجموعة من الاتباع من أجل تنفيذ خطة جديدة على أرض مصر: حفر قنال ما بين البحر الأحمر والبحر المتوسط..

باعتباره عضواً نشيطاً ومسؤولاً في هذه اللجان، وثانياً لكونه المصري الوحيد المتضلع باللغة الفرنسية. ومن الواضح أنه قد اطلع من خلال احتكاكه بالبعثة على الأطروحات الليبرالية و «الاشتراكية» السائدة وظهرت مفردات الأدب الرأسمالي الغربي في مؤلفه الإيجابي Positive «مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية»! الذي يشتمل على رؤية الكاتب وخلاصة آرائه المتعلقة بشؤون الاجتماع والأسس الضرورية للعمران الاجتماعي التي يعرضها بأسلوب النسق الخلدوني في الكتابة والمصطلحات المستعملة فيما تميز كتابه الأول «تخليص الإبريز في تلخيص باريز» - وهو كتاب سيرة ذاتية Autobiographie بملاحظاته الإنطباعية المتعلقة بشتى جوانب العمران الغربي المستمدة من فترة إقامته في باريس (١٨٣١ - ١٨٣٦) في نطاق بعثة دراسية طليعية أوفدها محمد علي في ذلك الوقت إلى أوروبا للدراسة والاستطلاع.

دعت السانسيمونية إلى تبوأ «طبقة المنتجين» المكان الاجتماعي - السياسي الأول، وإلى الإطاحة بالطبقة الإقطاعية السائدة المكونة من العائلة المالكة والبيروقراطية والعسكريين والمشرّعين Legistes وأصحاب الدخول Rentiers.

كما انطوت على دعوة «الاستثمار» الرأسمالية التي ينبغي أن تضطلع بها - حسب الأطروحة - الشريحة «المنتجة» من الطبقة البورجوازية بعكس البورجوازية المتبطلة Oisif التي أُدرجت في نطاق الطبقة السائدة، وحملت هذه الدعوة في مضمونها تبريراً وتسويغاً لإدخال العالم في النسق الرأسمالي، وقد تلاقت في مصر وتشابكت مع دعوة «الإتجاه إلى أوروبا» تلك الدعوة التي أكمل الخديوي إسماعيل من خلالها في نطاق الدولة - بصورة عكسية - ما مهدت له تحديثات محمد علي في نطاق البنى والمؤسسات.. خاصة بعد معاهدة بالتيمان (١٨٣٨) التي ضربت طموحاته الكبيرة، وأكدت اختراق السوق المحلية وبداية الهيمنة الرأسمالية. وقد أصدر الطهطاوي كتابه «مناهج الألباب» في هذه الفترة بالذات (١٨٥٤) حيث أكدت التطورات الاقتصادية والسياسية الإجهاز على آخر أمل في بناء دولة ذاتية المركز. وقد عبر الكتاب عن الأفكار

السائدة في أوساط الطبقة السياسية الحاكمة من جهة[1]، مثلما عبّر عن المناخ الفكري ـ السياسي المصاحب لحركة التبادل والانفتاح على أوروبا.

فقد تزامنت عملية الإنبناء Structuration الإقتصادي في عهد إسماعيل ذات الطبيعة المتخارجة التي رهن فيها الخديوي مصر مقابل ديونه المتراكمة لمصلحة الشركات الرأسمالية في فترة تميزت باندماج رأس المال الصناعي برأس المال المالي وما استتبعه من ديناميات الإلحاق والسيطرة المعقدة والمركبة للرأسمالية في النطاق القاري، تزامنت مع بروز تراث من الكتابات الإستشراقية ذات المنحى الأجناسي Typologique المؤسسة على خصوصيات ومسبقات مركزية ـ أوروبية، تلك «الخصوصيات» التي كان فيها الآخر موضوعاً للتمثل الأنتروبولوْجي، فثمة علم مصريات Egyptologie، وثمة إنسان مصري Homo egyptious وإنسان أفريقي Homo Africanus، مقابل الإنسان الكوني Universel الأوروبي المتعال باعتباره هو الذات التي تمارس حق التمثيل والإنشاء الفكري. هذه الدراسات ممتزجة بالأدب الليبرالي الغربي، في ذات السياق، هي التي حددت صورة المحايثة الثقافية التي انبنى في نطاقها الخطاب المحلي.

إن أية متابعة نقدية للمفردات المفاهيمية عند المؤلف وفي مؤلفاته تكشف عن نص منطوٍ على ازدواجية توليفية تجمع ما بين لغة قروسطوية، وجُملة حديثة في سياق واحد توحي مفارقاته بمماثلة ذهنية بين أنصبة فكرية متخالفة: نص ليبرالي غربيٍ توليدي منبثق على الضد من إطلاقية الدولة، وخطاب «ليبرالي» محلي لا متبلّر Amorphe كانت الدولة الأوتوقراطية ـ على العكس ـ حاضنة له، وتشهد مفردة الليبرالية Liberalisme في الخطاب العربي على ذلك، فتحمل في اللغة مدلولات متمايزة، فهي تارة تحمل معنى «الحرية» مقابل «المَلَكيّة» وتحمل معنى «العدل» تارة أخرى. فيضع الكاتب عبارة الملكية (أنصار الملكية) مقابل «الحريون». أما في الحالة الثانية فتحمل العبارة ذاتها دلالة سيميائية أخرى

---

(١) المعروف، بهذا الصدد، أن الطهطاوي كان من المخططين لنظام التربية في عهد إسماعيل.

(العدل): «وما يسمونه الحرية ويرغبون فيه هو عين ما نطلق عليه عندنا العدل والإنصاف»[1].

من ناحية ثانية، لا يرى الكاتب غضاضة في الجمع بين مقولات فقهية مستمدة من الحديث الإسلامي، ومقولات أخرى مستمدة من الأدب الرأسمالية في القرن التاسع عشر. التوليف بين مبدأ «الزرع للزارع» وهو مبدأ الأراضي الزراعية المُقْطعَة، طبق في صدر الإسلام بحق اليهود بصيغ التزامية كالمزارعة والمساقاة والمشاطرة من جهة وبين مبدأ الملكية الرأسمالي الحديث[2].

ويربط الطهطاوي - من جهة أخرى - بين استملاك الأراضي كمفهوم، واستقطاع «جل المحصولات من الأجر» [فائض القيمة] وبين رواية أبي هريرة للحديث النبوي المأثور «لا تحاسدوا، ولا تناجشوا، ولا تباغضوا»[3].. ومن الواضح أن الجمع ما بين هذه المقولات هو توليف فكري قائم على التركيب والنحت والإضافة.

والجدير بالذكر أن التشخيصات الفكرية Caracterisations شملت الكتّاب الذين تناولوا مقالة الطهطاوي أيضاً. هكذا تُبنى مثلاً على إشارته وإشادته بالتمدن المصري القديم خلاصات ليس لها علاقة أساسية بالمقدمات التي ينطلق منها الكاتب بالضرورة. كنسب مقولة «الأمة المصرية» إلى الطهطاوي محمولة على خصوصية مفترضة تسقط منها الحضارة الإسلامية الألفية الوسيطة، فيما لا يذهب الكاتب نفسه إلى أكثر من تعيين ثلاث علامات بارزة في الحضارة المصرية القديمة وهي حُسن الإدارة الملكية، والسياسة العسكرية، ومعرفة الألوهية.

ومن أمثلة الاستنطاق الأخرى ما ينسب إلى الطهطاوي من فصل ما بين مدلول مفهوم «الحرّية» التقليدي ويعني «حرية العبد» أي العتق، وبين «حرية الحر» وهي العبارة المقيسة على اللفظة الغربية Liberté (باللاتينية Libertas)

---

(١) رفاعة الطهطاوي. الأعمال الكاملة. تحقيق د. محمد عمارة. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت ١٩٧٣ (ص ١٠٢).

(٢) المرجع السابق (ص ٣١٧).

(٣) المرجع السابق، الصفحة ذاتها.

التي تعني الحرية بالمعنى القانوني والسياسي والاجتماعي. وعلى الرغم من جمالية هذا التفسير فإنه لا يزيد على كون إسقاط على النص من خارجه[1].

أخلاقية «المؤسسة الرأسمالية»:

حتى وهي متأسسة على مبدأ حسابي، انطوت الليبرالية الغربية على أدبية أخلاقية Ethique هي بالمحصلة العامة أخلاقية «المؤسسة الرأسمالية»: كالعمل، والمبادرة، المسؤولية، النظام، التعاون، الاقتصاد، المنافسة، الكفاءة، الإنصاف Equité الرفق Bienveillance التنبه Vigillance، وقد أيد الطهطاوي في كتاباته هذه الفضائل ووصفها بأنها متلازمة متصادقة على حفظ النوع البشري[2]. وقد أوْلف الطهطاوي فضيلة «الكفاءة» بفضيلة «المواهب الحميدة». وأعطى لمفهوم الشرف تعييناً يأتي مبنياً على محمول مخالف لمقاييس عصره السائدة القائمة على الحسب والنسب والرفعة والوضاعة وغيرها من أخلاقيات العصبية الاجتماعية وتراتبياتها.

«والاقتصاد» عند الطهطاوي فضيلة تقع بين حدّين تفريطي (البخل) وإفراطي (الإسراف). أما «التنافس» فهو نقيض التواكل لا سيما إذا ترابط مع «السعي».وهي العبارة المرادفة للمبادرة في المفهوم الليبرالي الغربي: «ربما ظهر ببادىء الأمر ـ يقول ـ إن التنافس رفيق الطمع وشقيق الحسد.. مع أنه ليس فيه شيء من هاتين المثلبتين، بل بينه وبينهما بون بعيد في الأثر والعين، وليس الغرض من التنافس حصر الفضائل في صاحبه.. بل مجرد التقدم في المعارف والدخول مع الأقران في ميدان السباق ليتبادر كل منهما بالسعي واللحاق»[3].

وبناء على ذلك ينتقد الطهطاوي التواكلية الصوفية ولا يرى في الزهد فضيلة وإنما مثلبة، فيقول:

---

(١) لويس عوض. المؤثرات الأجنبية في الأدب العربي الحديث. معهد الدراسات العربية العالية (الجامعة العربية). القاهرة ١٩٦٣.

(٢) الطهطاوي. المرجع السابق. ص ٢٦٦.

(٣) الطهطاوي.، المرجع السابق. ص ٦١٨.

«فإذا القوم الذين رأوا الفضيلة في الزهد وترك مخالطة الناس، وتفردوا عنهم، إما بملازمة المغارات في الجبال، وإما ببناء الصوامع، وإما بالسياحة في البلدان للدروشة، لا يحصل لهم شيء من الفضائل الإنسانية المعهودة»[١].

وفيما بنت الليبرالية مفهومها للمصلحة في مقتضى الفلسفة النفعية L'utilitarisme على قاعدة ارتباط المصلحة الخاصة بالمصلحة العامة، دعا الطهطاوي إلى تأسيس تربوي جديد قوامه تفهم الأهالي «إن مصالحهم الخصوصية لا تتم ولا تتنجز إلا بتحقيق المصلحة العمومية التي هي مصلحة الحكومة (الدولة)»[٢].

تتحدد المصلحة كقيمة في المصدر الليبرالي بالعلم ـ الانتاج أو بكلمة أخرى «الإنتاجية» وهي عكس التبطل Oisivité ويعتبر الطهطاوي بدوره العمل منبع الأموال المستفادة وأساس الثروة. ويرى بأن «قيمة العمل مجسمة للمصنوعات[٣] والمشغولات»، وهي التي تعطي القيمة لكل شيء آخر.

وعلى الرغم من اطلاعه على الأطروحات «الاشتراكية» ـ وتلك أيضاً من مفارقات المقالة الطهطاوية ـ فإنه لم يعارض حق المُلْكية وإنما أيد التدعيم القانوني لها ـ وهو الملاّك الغني الذي كان يحوز على ١٦٠٠ فداناً من الأرض ـ وكانت قواعد المُلْكية قد بدأت بالتغير التدريجي اعتباراً من إلغاء «نظام الالتزام» ـ بواسطة محمد علي ـ وهو نظام قوامه من الوجهة القانونية الانتفاع بالأرض (بالتكليف). ثم أكدت بُعد ذلك اللائحة السعيدية سنة ١٨٥٨ حق البيع والهبة. وفي عهد إسماعيل أقر بشكل نهائي حق المُلْكية والتوريث (العام ١٨٥٨). والمفارقة تعود إلى مغايرة علاقات الإنتاج السائدة في نظام الزراعة والأرض واختلاف شرطها التاريخي. ففيما عزز إلغاء الملكية الوراثية في الإقطاعية الغربية انبثاق الرأسمالية الزراعية، ظهرت الرأسمالية نفسها في مصر ـ

---

(١) المرجع السابق ص ٢٦٦.
(٢) المرجع السابق ص ٥١٨.
(٣) المرجع السابق ص ٣٤٦.

على النقيض من ذلك ـ من خلال إقرار حق «الملكية الوراثية» في علاقات الأرض الذي أكد وأقر العلاقة التعاقدية بين المالك والفلاح.

على صعيد آخر، دعا الطهطاوي إلى إطلاق حرية المشروع الخاص بترخيصه وإباحته «إن أعظم حرية في المملكة حرية الفلاحة والتجارة والصناعة»[1]. واجتهد داعياً إلى إقامة الشركات السلمية التي تبيع «بالسلم» أي بالأجل، كما دعا إلى إقامة البنوك المصرفية التي تقرض أصحاب هذه المشروعات وكان يدعوها (جميعة الإقتراضات العمومية). وميز في هذا النطاق بين الربا ـ وهو شر في رأيه ـ «وربا الفضل» وهو ـ على العكس ـ ضرورة. وقدم مفهوماً جديداً للمال متطابقاً مع المفهوم الليبرالي الغربي «فمن يطلب زيادة المال ويلتمس الكثرة في أسباب الكسب ليصرف مكاسبه في وجوه الخير ويتقرب بها في وجهات البر ويصنع بها المعروف جدير بالحمد لأن المال آلة المكارم»[2].

ووضع عبارة «المنافع العمومية» كمفهوم مرادف لعبارة Industire مضفياً عليها ـ تارة ـ معنى شاملاً يلتقي مع مفهوم «قوى الإنتاج» وتارة أخرى المفهوم الحرفي للعبارة «الصناعة» متأثراً على ما يبدو بالتفسيرات السانسيمونية لها. ويقول بصدد المعنى الأخير للعبارة أن المنافع العمومية «فن يستولي الإنسان فيه على المادة الأولية، مما لا يمكن الانتفاع بها على صورتها الأوليّة فيجهزها بهيئات جديدة يستدعيها الانتفاع وتدعو إليها الحاجة»[3]. وقد فات الظهطاوي المعنى التاريخي لمفهوم «إندوستريا كولونيه» كما يسميها ورأى فيها «حركة تقدمية» تمشياً مع الأطروحات الكوزموبوليتية السائدة في عصره يقول: «كانت الدولة الانكليزية قد أحسّت أن منبع ثروة أهاليها لا تنتج إلا من التجارة والصناعة، وأن كلاً منها يحتاج إلى الحرية التامة وإلى الاستملاك والتوزيع للبضائع المختلفة واستحصال الأثمان وتكثير الأموال.. فتحت هذه الدولة بلاداً

---

(١) المرجع السابق ص ١٨٥.
(٢) المرجع السابق ص ٣.
(٣) المرجع السابق ص ٣٤٣.

واسعة.. في أقطار شاسعة في الهند وبلاد أميركا وجزائر المحيط الأكبر، لتقدم صناعتهم وتجارتهم بالأخذ والإعطاء ليعود ذلك كله بالفوائد الجمة على أهالي مملكتهم بالإصالة، وعلى غيرها بالتبعية.. وكذلك غيرهم من ممالك أوروبا كالإسبانيين والبرتغال والفرنساوية، والفلمنك وغيرهم، ويقال لهذه الحركة التقدمية.. اندوستريا كولنيه يعني تجارة خارجية»[١].

نتج عن حركة التثاقف في حالة الطهطاوي نصاً مشروطاً بسياقات الحقبة التاريخية وملامحها، إلا أنها، مع ذلك، أضافت إلى العقل والبيان العربي مفاهيم - مركزية جديدة كمفهوم الوطن وفضيلة «الوطنية» التي ربطها الكاتب بمفهوم المدنية باعتبارها رابطة حقوقية بين أبناء الوطن بغض النظر عن أصولهم الدينية والاجتماعية. والطهطاوي أول من دعا إلى تعميم السياسة (البوليتيقية) وانتقد أقصارها على الطبقة الأرستقراطية «كان المانع لتعلم البوليتيقية والسياسة في الأزمان السابقة ما تشبث به رؤساء الحكومة وقولهم أن السياسة من أسرار الحكومة الملكية»[٢].

وعلى ذلك بنى دعوته إلى تعميم وسائل الاتصال الحديثة وعلى رأسها الصحافة (الجرنالات والكازيطات).

وأفادت مفردات الفلسفة الدستورية الغربية التي اطّلع عليها الطهطاوي، نظرياً، من خلال قراءته لمونتسكيو (روح القوانين) ولروسو (العقد الاجتماعي)، وعينياً من خلال معايشته لمخاضات الصراع الاجتماعي في أحداث ١٨٣١ المتمحورة حول المسألة الدستورية بالذات، في باريس - في تعميم وانتشار هذه الفلسفة وفي تعديل مفهوم «الحقوق» نفسه. فمن ملاحظاته نكتشف بأن هذه الحقوق ذات صفة وضعية «الحقوق هي حقوق الناس بعضهم على بعض»[٣] وهي مدنية الطابع تقوم على مبدأي الحقوق والواجبات التي

---

(١) المرجع السابق ص ٣٤٦.
(٢) المرجع السابق ص ٥١٨.
(٣) المرجع السابق ص ٥٢٤.

يتساوى فيها الخاصة والعامة على حد سواء. أما «الشرطة» Charte كما يسميها الكاتب فهي ذات صفة تعاقدية Conventionelle تقوم على الرضاء Consensus بين الحكام والمحكومين.

وقد قدم الطهطاوي بهذا الصدد إضافة مهمة في شرحه لنظام الحكم الحديث ففرّق بين الملكية، والملكية المقيدة، والجمهورية، وأدرج مفهوما «اليسار» و «اليمين» لأول مرة في الخطاب العربي الحديث في إطار شرحه للدستورية الغربية «إعلم أن المشورة (الدستورية) كانت تدبر حالة فرنسا المستقبلة وقد أسلفنا القول أن آراء الفرنساوية مختلفة، حتى أنهم في المشورة مختلفون في الموضع فمنهم الملكية ويجلسون في اليمين والحريون في الجهة اليسرى»[1] من ناحية ثانية أعطى الطهطاوي موضوعة المرأة مكانة مرموقة واعتبر أن المرأة مساوية للرجل سواء بسواء واعتبر أن الذكورة والأنوثة وحدهما فقط موضوع تباين وتضاد وإلا فأعضاء المرأة كأعضاء الرجل، وحاجاتها كحاجاته، وصفاتها كصفاته، وليس هناك قوى وفضائل ينفرد بها جنس على جنس ويمتاز بها عن الاخر. كما نادى الكاتب بشرعية الحب ـ وهو موقف يعتبر فتحاً في ذلك الوقت ـ وطالب بمراعاة حب الفتاة وهواها عند تزويجها.

لقد عاصر الطهطاوي زمناً ثقافياً ـ سياسياً مفارقاً، تتأتى المفارقة الأولى فيه عن احتضانه لخطاب «كوني»، عالمي بمقدار ما هو أوروبي ـ مركزي، عام بما هو خاص غربي، استعماري في الاقتصاد والسياسة بما هو «إنساني» في الثقافة، واكب الصعود والسيطرة الماركنتيلية الأوروبية.

والمفارقة الثانية أن المجال الذي دارت فيه أفكاره كانت محدودة بإطار دولة حاولت الإستجابة لتحدي الغلبة الأوروبية، بالدخول في منطوق دولة المثال L'exemple الذي استوخى فيه محمد علي باشا حالة الاستثناء التاريخي له: نابليون بونابرت. ومثلما خلق نابليون طبقة أرستقراطية على مقاس حكمه

---

(١) المرجع السابق ص ٥١٨.

الأوتوقراطي، أحاط الباشا المصري نفسه بعصبية جديدة سائدة فوق عصبية أخرى بائدة. . . أباد نخبتها في داخل ممر جبلي ضيق ليؤسس على أنقاضها «أرستقراطيته» الخاصة (نسيج أقوامي من الأتراك والأكراد، الألبان، الشركس، الأرمن، الأوروبيين) وبعدها عمد إلى إلحاق دوائر المجتمع بالدولة فألغى «نظام الالتزام» ليغير بذلك كما بيّنا سابقاً التشكيلة الاجتماعية ـ الاقتصادية. وتدخل في شؤون الأوقاف ووجه ضربة إلى أساسات طبقة «العلماء» السياسي استكمله بضرب نظام المدارس الإسلامية فألحق الثقافة أيضاً بالدولة.

وكان الطهطاوي نتاج لإلحاق «العلماء» بالدولة ومثّل على نحو نموذجي صورة «كاتب البلاط» القروسطوي الذي لا يتورع عن المجاهرة بالقول «أن الناس علي دين ملوكهم» وعن ترديد لازمة «ولي النعمة» وعن كتابة المطولات الشعرية له ولأبنائه وأحفاده، بعكس النموذج الآخر للعالم نفسه (الجبرتي) الممثل لتلك الطبقة المقموعة والمهجنة التي شكلت «ذاكرة» ثقافية ظلت خارج دولة ـ العصبية المتعاقبة على السلطة في مصر.

وبديهياً أن غياب المسافة ما بين نص الكاتب والسلطة القائمة لا يمكن أن يولّد سوى «ليبرالية» ملتصقة بالدولة، لا يعكس في محاكاته لليبرالية الأوروبية ـ المركزية سوى أشكالها ولا يردد في مضامينه سوى أصداء النص الثاني، ومن البديهي أن يتسم هذا النص بطابع توليفي ذهني محض لأنه أولاً مشروط بالسلطة القائمة، وثانياً بسياق المحايثة القائمة في ظل سيطرة كولونيالية أدخلت الثقافة نفسها في علاقة الغلبة، بعد أن تمكنت من السيطرة على «المؤسسات» بالمعاهدات المتلاحقة، ومن ثم دعمت تفكك البُنى بسياسات التجزيء المعقدة، وتمكنت بالمحصلة عبر السيطرة على المؤسسة والبنية من السيطرة على عصب المجتمع (السوق) وبالنتيجة فإن الإنبناء الثقافي في هذا الإطار أفضى إلى مثاقفة نصيّة يحق القول فيها أنها أعطت نصاً مرجعياً وأنها أغنت العقل والبيان من الوجهة المعرفية، ولكن ينبغي القول في الإطار نفسه أن التاريخ كان شاهداً على عملية المثاقفة هذه وليس مولداً إيجابياً لها. ألم يتساءل

داتب عربي بعد مائة سنة على وفاة «الليبرالي الأول» قائلاً: «بدأت أحس أن المشكل الأساسي الذي أحوم حوله منذ سنين هو الآتي: كيف يمكن للمفكر العربي أن يستوعب مكتسبات الليبرالية قبل (وبدون) أن يعيش مرحلة ليبرالية»[1]؟!

(١) عبد الله العروي. العرب والفكر التاريخي. دار الحقيقة. بيروت ١٩٧٣. ص ٧.

الإصلاح والتطور

هل الإصلاح مذهب رجعة؟ هل هو اعتراض لعقول متخلفة ذات رؤية قروسطوية، مقابل النهضة التي تضمنت انعتاق الفكر، وحماية العلم، وتحرر الإنسان كما يقول نيتشه في كتابه «إنساني. . إنساني جداً»؟ هل هو على العكس إعادة تأسيس للوعي الديني وفق مقتضيات التطور من داخل؟ وما معنى عبارتا «تقدمي» و «رجعي»؟، هل يوجد تقدمية خطية، ورجعية قَبْلية؟ لا شك أن السؤال المعرفي، الابيستمولوجي يطرح نفسه في كل تعريف، ولكن التعريف تحديد. هل كان ابن رشد أكثر تقدمية من المعتزلة؟ هل كان الحلاج حدسياً رجعياً بينما ابن الراوندي عقلياً تقدمياً؟ هل كان مونتان تقدمياً نهضوياً بينما باسكال إصلاحياً متخلفاً؟ هل كان محمد عبده في الفكر العربي شيخاً إصلاحياً، بينما فرح انطون رائداً نهضوياً؟ وفي أي شرط تاريخي، أو تاريخاني نطرح هذه الأسئلة؟ وفي أي صعيد من أصعدة الكينونة؟ في أي بنية وسياق؟

الثابت أن تضافر شرطي **الإصلاح والنهضة** هو الذي مهد للحداثة الغربية في جدلية التطور، وعلى كل الأصعدة. والإصلاح كموقف ونظرة إلى الكون هو في الحقيقة أشمل من ربطه بالإجتهاد العقدي أو المذهبي. وتأكيد توما الأكويني على الطابع «الطبيعي» للدولة هو الذي مهّد إلى الفصل بين الدين والدولة، كما أدى «فصل المقال بين الحكمة والشريعة» عند **ابن رشد** إلى التأكيد على الطابع المزدوج للحقيقة المتطابقة ـ المختلفة في مذهب «الحقيقة المزدوجة» لدى أنصار الرشدية اللاتينية. كما أن ادراج الأخلاق اليونانية وسياسات أرسطو في الفلسفة اللاهوتية المدرسية هو الذي أدى إلى إدراج مفاهيم الحق والخير

والجمال اليونانية في اللاهوت المسيحي. والإصلاح البروتستانتي قد عزز مع لوثر الفصل بين مملكة العالم ومملكة الله، قياساً على مبدأ الطبيعة المزدوجة للمسيح فعزّز بذلك مبدأ الاختيار وحرية الضمير.

في اعتراضه على التأريخ الغربي السائد يرى إتيان جيلسون «أن النهضة، كما تقدم لنا، ليست العصر الوسيط زائد «الإنسان» وإنما العصر الوسيط ناقص الله»[1].

لقد حاول ماكس فيبر في كتابه «الأخلاق البروتستانية وروح الرأسمالية» أن يبيّن أثر التربية وبنية الوعي التي يرسخها المناخ الديني على تطور ونشوء عقلية اقتصادية، وهي، ههنا، دور الأخلاق البروتستانية في تطور المشروع الرأسمالي. وهو يرى، بالمحصلة أن القواعد الشكلية العقلية لبنية عقلية ما تؤدي إلى انبثاق عقلية تقنية وإدارية في المجال الإنتاجي الإقتصادي، أي أن بنية العقل الصورية تتضمن بُنْية تقنية في مجال القانون والإدارة والتخمين والمبادرة. من هنا، مثلاً، يُلاحظ أن الكاثوليكي، كان، عادة، يتحلى بذهنية جبرية أكثر انفصالاً عن العالم من البروتستانتي القدري الأكثر إقبالاً على العالم، والأول يميل إلى الإكتفاء والزهد، بينما الثاني يميل إلى المغامرة والريادة. الكاثوليكي يرفض «المادية» باعتبارها نتيجة العلمنة وتزمين شئون الحياة، بينما البروتستانتي يسعى إلى الكسب المادي باعتباره شكلاً من أشكال الجدارة الطُهرية، وتحقيق الذات الاجتماعية. وليس المذهب الأخلاقي في دين أو عقيدة دينية معينة هو الذي ينطوي على قدرات بسيكولوجية معينة، بل السلوك الأخلاقي الذي تتضمنه العقيدة الدينية، كالإئتمان، وإعلاء شأن العمل والمبادرة، والبحث المنهجي عن الكسب، والتقدير لعامل الوقت، والمنفعة المترتبة عليه، والدقة، كل هذه هي التي تحدد روح العقيدة أو المذهب وما تؤدي إليه من مفاعيل في الحياة الإجتماعية ـ الاقتصادية[2]. وإذا أثّر الفكر على الاقتصاد، والاقتصاد على

---

(١) Etien Gilson. Humanisme et Renaissance, Ed. J. Vrin. Paris 1983. P. 28.

(٢) انظر: ماكس فيبر. الأخلاق البروتستانية وروح الرأسمالية. ترجمة محمد علي مقلد. مركز الإنماء القومي.

الفكر، فإن هذا يؤكد جدلية التأثر البنيوي في علاقة الفكر بالواقع، والمادة بالوعي. وقد تركت الفكرة التطورية في القرن التاسع عشر أثراً بارزاً على العلم والفكر والأديان وأسهمت في إخضاع الظواهر الفكرية إلى النسبية التطورية، حتى تلك الظواهر التي تتميز ببنى تطورية ـ تزامنية، كالدين، والجماعات الأنتروبولوجية كالطائفة والقبيلة إلخ، وإذا أدت التطورية إلى بروز أنماط تطورية من الوعي الديني، مثلما أسهمت بنية الوعي البروتستانتي في التطور الرأسمالي، في الغرب، فإنها أسهمت في الشرق العربي ببروز وعي ديني تطوري قامت على أُسسه إشكالية الإصلاح.

الإسلام والتطورية Évolutionnisme:

لقد برز الإصلاح الإسلامي إلى الوجود في حقبة تاريخية تميزت بالتعالق الكوني البنيوي في إطار الإدراج الرأسمالي للاجتماع العثماني، وما ترتب عليه من حركة تثاقف واستعارة فكرية. وإذا كان جمال الدين الأفغاني أول من نبّه الشرق إلى أهمية التراث الفلسفي الكلاسيكي العربي ـ الإسلامي بعد انقطاع دام حوالي ستة قرون من الإنحطاط الفكري [الإلهيات (الميتافزيق)، المنطق، الطبيعيات، التاريخ] فإن محمد عبده أحد رواد حلقته الفكرية التي أحياها في مصر مدرساً للفلسفة ومحرضاً في السياسة من أجل النهضة واليقظة، سيمثل روحية الإصلاح الفكري في مصر والعالم العربي والإسلامي. وإذا كان الطهطاوي ـ حسب وصف المؤرخ ديزموند ستيوارت يمثل لحظة **الطريحة** في الثالوث الديالكتيكي الهيغلي، **والنقيضة** ويمثلها جمال الدين، فإن لحظة «الجميعة» التركيبية Synthèse سيمثلها محمد عبده بجدارة. والجميعة التركيبية تقوم على التراسل مع الفكر الكلاسيكي، والتواصل مع الفكر الحديث. وإذا كان صديق محمد عبده ولفريد بلنط الكاثوليكي يتطلع إلى «مسيحية تطورية» في عصر احتلت فيه التطورية ناصية الثقافة الأوربية، فإن عبده سيتبنى بدوره الفكرة التطورية، ويحصر اهتمامه ونشاطيته في الدعوة إلى إسلام تطوري، أي إلى إسلام متوافق مع قانون التطور، ومع متطلبات الحياة الفكرية والمادية الحديثة.

إن تكوين محمد عبده المالكي، سينعكس بدوره على منهجه في التوليف الفكري بناء على «المصلحة»، أو «الاستصلاح». والتوليف، في أصله، منهج فكري يقوم على الجمع بين عناصر فقهية من مذاهب متفرقة في الفتوى الواحدة. كما إن الاستصلاح يقوم على بناء الأحكام الفقهية على مقتضى المصالح المرسلة، وهي المصالح التي لم يقيد اعتبارها بورود نص خاص بعينه، وإنما يقوم اعتبارها على ما جاء في الشريعة من أُصول عامة وقواعد كلية، من شأنها أن تعتبر المصالح «مرسلة» أي مطلقة غير مقيدة بنص خاص. وبهذه الطريقة والمنهج أدرج عبده المفاهيم الحديثة في الفكر الإسلامي، فانقلب «الإستصلاح» عنده إلى «المصلحة» و«الشورى» إلى «الديمقراطية البرلمانية»، و«الإجماع» إلى الرأي العام». وفي تمييزه لما هو «جوهري» في الإسلام ميّز بين العبادات والمعاملات، مؤكداً أن المعاملات لم يحدد لها القرآن والحديث سوى مبادىء عامة، تاركاً للعقل أمر تطبيقها على قضايا المجتمع الخاصة، وبما أن هذه القضايا تتغير (تتطور) وَجَب تطبيق المبادىء عليها.

أدى التركيب الفكري التوليفي بين الفكر الإسلامي والتراث الليبرالي الإنساني، على قاعدة النزعة التطورية إلى نشوء مروحة من الأفكار الجديدة، والسلفية ـ الجديدة في الفكر العربي. ويتماشى هذا التطور مع حركة التحديث في هياكل المجتمع المصري، ومع تنامي الطبقة المتمدينة من السكان، وبروز أنتلجنتسيا حديثة في أوساط «الطبقة الثالثة» المترتبة على عملية التّبنيُن الطبقي Structuration de classe (يطلق عبد الله العروي في «الإيديولوجية العربية المعاصرة» اسم التبنُين أو الإنبناء الطبقي على مجتمع يستعير عنصراً بنيوياً من مجتمع آخر. فترتسم بنية المجتمع الثاني في أفق المجتمع الذي يستعير، وهي ليست بالنسبة لهذا المجتمع لا داخلية كلياً، ولا خارجية (برانية) كلياً. إن نزوع مجتمع إلى تماثل تكوينه مع تكوين مجتمع آخر، أو التبنين، يبقى عملية غير مكتملة، أو بمعنى آخر يخلق بنية هجينة ومتخارجة. ومقابل حلقة محمد عبده الفكرية الإصلاحية برزت إلى الوجود مدرسة ليبرالية أخرى تمحورت حول مجلتي «المقتطف» و«المقطّم»، وفيما كانت حلقة الإصلاح تنادي بضرورة

التأليف بين الفكر العربي ـ الإسلامي والفكر الحديث كان أنصار الحلقة الثانية يميلون إلى تأييد الغرب ونمط الحياة الأوربي بلا قيد ولا شرط، بناء على نتائج ـ وليس أسس ومبادىء ـ التطور الغربي.

المطلق والنسبي:

إن مقدمات الفكر الإصلاحي ستؤدي، من جهة ثانية، إلى نتائج متنوعة فكرية ومادية، فإصلاح التعليم في الأزهر يؤدي إلى نشوء الجامعة المصرية الحديثة، والدعوة إلى فصل المعاملات والعبادات تؤدي إلى بواكير فكر علماني إسلامي مع علي عبد الرازق. والتأكيد على «المصلحة» إلى بروز أُطروحة ليبرالية حديثة بمعنى الكلمة تؤكد على المنفعة والحرية مع أحمد لطفي السيد. والتأليف «الليبرالي» بين الفكر الإسلامي والتراث الليبرالي المكتوب بلغة انطباعية عند رفاعة الطهطاوي يظهر إلى الوجود مع أحمد لطفي السيد بلغة حديثة. ورغم إصرار المفكر المصري الأرستقراطي على تعريب مفهوم «الليبرالية» بنفس العبارة التي أطلقها قبله الطهطاوي على هذا المذهب (الحريُّون) فإنه سيعطي المفهوم نفس الدلالات الغربية. وبتأثره بجون ستيوارت ميل في مذهب المنفعة Utilitarism ونظريته في «الحرية» Liberalism سيصبح مذهب الحرية، عنده، أساساً لنظرية الدولة والحكم.

يرى السيد أن القاعدة في كل مذهب من مذاهب السياسة هي المنفعة، وأن منفعة الأفراد ومنفعة المجموع لا تكون إلا في حُكم الأمة بمقتضى مبادىء الحرية، وذلك يقضي بألا تُضحَّى حرية الفرد ومنفعته لحرية المجموع. ويرى السيد أن هذا المذهب، دون غيره ينبغي أن يكون أساساً للحكم (في مصر)، ولكل علاقة بين الفرد والمجتمع، أو بين الفرد والحكومة. والحرية برأي السيد هي حالة طبيعية، أما الدولة فلها وظائف محددة كالحفاظ على الأمن والعدل وحماية المجتمع. والوسيلة إلى إقامة مجتمع ليبرالي برأي السيد هي تكوين أفراد ـ أحرار ولذلك يرى أن مذهب «الجماعيين» (الشيوعية) يحول دون تشكل الأفراد، وذلك لأن مشيئة الشعب فيه ليست مرجع الأمور، وهذا الأمر يعوق

محاولة تكوين أفراد أحرار، مسؤولين، في وقت ما تزال فيه مصر أحوج إلى تكوين وتربية الفرد، كي يستكمل قسطه من القوة والتأكد، ومن ثمة تقرر الأجيال اللاحقة اختيارها الاشتراكي، أو غيره من أشكال الإختيار السياسي. وقد أدرك السيد، بفطنة، ما سيدركه الفكر النقدي في السبعينات من أهمية التأسيس البنيوي للحداثة على الأسس العقلانية لعصر الأنوار، قبل التأكيد على أية هوية ايديولوجية قبلية ومُسبقة مُعطاة.

على صعيد آخر، مهّدت أطروحة محمد عبده في الفصل النسبي بين المعاملات والعبادات إلى أطروحة تدعو إلى الفصل الواقعي للسلطة المدنية عن السلطة الدينية. ففي كتابه «الإسلام وأصول الحكم» يرى علي عبد الرازق أن الإسلام لا يملك نظاماً معيناً للحكومة، ولم يفرض على المسلمين نظاماً خاصاً، بل ترك مطلق الحرية لهم لتنظيم الدولة طبقاً للأحوال الفكرية والإجتماعية والإقتصادية، ومع مراعاة التطور الاجتماعي والزمني.

ويرى عبد الرازق أن الخلافة ليست نظاماً دينياً، وأن النبي لم يكن ملكاً ولم يحاول قط أن ينشىء حكومة أو دولة، لأنه كان نبياً ولم يكن زعيماً سياسياً. وبناء على ذلك يدعو عبد الرازق إلى إلغاء نظام الخلافة الذي يتعارض مع الإسلام كدين حر يلائم كل العصور والبيئات، ويشمل كل تطور في شكل الحكومة من الوجهة الفكرية أو العملية أو الإجتماعية أو التشريعية.

وأطروحة على عبد الرازق تجد أصولها في أفكار محمد عبده الإصلاحية، في معرض جدالاته مع المفكر النهضوي فرح أنطون، التي اعتبر فيها عدم جواز الخلط بين نظام الخلافة والنظام الثيوقراطي، باعتبار أن لا وجود لسلطة دينية في الإسلام. وكذلك دعوته إلى دين بدون وساطة، حيث لكل مسلم أن يأخذ عقيدته من كتاب الله وسُنة نبيه بدون وساطة سلف أو خلف شريطة الإحاطة بقواعد النحو، والتاريخ وشيء من قواعد الناسخ والمنسوخ لتفسير وبيان الحديث. هذا ناهيك عن دعوته لاحترام حرية العقيدة (لا إكراه في الدين).

جدل الإصلاح:

غير أن التوفيق له حدوده ومحدوديته. وقد تميّز التوفيق عند الإمام محمد عبده بنزعة محايرة تخلط بين اتجاهات شتى فقهية وكلامية وفلسفية.

وكما كان إبن رشد نقل مبدأ التوفيق الفقهي إلى مجال الفلسفة مع إنفتاح على علوم القدماء، استخدم محمد عبده التوفيق في العصر الحديث فشمل الفقه والفلسفة والكلام، مع انفتاح على الفكر الغربي الحديث. لكن إذا كان البعث الفلسفي بعد ستة قرون من الانحطاط الفكري هو أمر إيجابي بحد ذاته، فإن هذا لا يعني أن الجديد الإصلاحي يتميّز، ضرورة، بالجدة الأنطولوجية، ناهيك عن أن أطروحة التوفيق الرشدية لم تعد كافية بمقياس العصر. علماً بأن «رسالة التوحيد» المؤلف الرئيسي لعبده لا يصل إلى درجة التوفيق الرشدي. وقد أظهر النقاش الدائر بين عبده وفرح انطون حول ابن رشد والرشدية، أن محمد عبده كان أقرب إلى إبن رشد العربي، في «التوفيق بين الحكمة والشريعة» فيما كان انطون أقرب إلى ابن رشد اللاتيني Averroès أي أقرب إلى الرشدية الحديثة التي تأسست على أفكار ابن رشد. وإذا كان فرح أنطون، بتأثير من أرنست رينان ينظر إلى الإسلام بناء على معطيات المنهج التاريخاني الفيلولوجي و «الكنيسة في رأسه» تماماً كرينان في دراساته عن «الإسلام والعلم» و «ابن رشد والرشدية» فإن محمد عبده كان من جهته «رشدياً مالكياً»، والحق أن آراءَه لا تتعارض ليس مع أفكار إبن رشد الفقهية فحسب، لا بل، وبصورة خاصة، مع طريقة الأشعرية المتأخرين، كأبي بكر الباقلاني، والإمام الجويني، والغزالي، وفخر الدين الرازي، والبيضاوي، وهي طريقة تقوم على إخضاع الأدلة العقلية للعقيدة، بناءً على قاعدة أن بطلان الدليل يؤدي ببطلان المدلول. وقد قبل هؤلاء بمقولات كلامية وفلسفية كالواجب والممكن، والجوهر والعَرَض، والقدم والحدوث، ونظرية الجزء الذي لا يتجزأ وحاججوا بها خصومهم في المنافحة عن السّنة والعقيدة.

وعلم التوحيد عند عبده هو علم يبحث عن وجود الله وصفاته، والوحي، والقرآن، وبعثة الرُسل، باعتبار حكم العقل ومماثلته للشرع أو النقل. والعقل

عند عبده لا يستقل بالوصول إلى الحقيقة بدون السمع، وتصديق الرسالة له أسبقية على تصديق العقل المحض.

وفي الموضوعات التقليدية التي تناولها علم الكلام الإسلامي نجد الإمام عبده يتبنى الخلاصات الأشعرية ـ الجديدة لها. ففي مسألة الاختيار مثلاً يتبنى موقف الجويني القائل بأن العبد يكسب بإرادته ما هو وسيلة لسعادته (نظرية الكسب الأشعرية). والأفعال عند الجويني تتحصل عن الكسب والاختيار معاً وهي الطريقة الوسطية التي حسم فيها المتأخرون الخلاف بين الأشعرية في نظرية الكسب والمعتزلة في نظرية الاختيار. ومفهوم عبده للسببية أقرب إلى مفهوم العادة الأشعري منه إلى مفهوم السببية الرشدي. والأولى كما نعلم تقوم على الاتفاق بينما تقوم الأخرى على التلازم والضرورة. ويعرّف عبده السبب بأنه منشأ الإيجاد ومعطي الوجود، أو العلة الفاعلة، لكنه يضيف بأنه قد يكون «المعّد» أو «شرط الإيجاد»، وهو بهذا المعنى قد يحتاج إليه في الابتداء ويستغني عنه في البقاء... وهو يفرق بين توقف الممكن على شيء واستفادته الوجود من شيء. إذ التوقف قد يكون على وجود ثم عدم (كالبنَّاء شرط وجود البيت الذي ينعدم بعد وفاة البنَّاء، أو كتوقف الخطوة الثانية على الأولى، باعتبار أن الأولى ليست واجبة الوجود للثانية وإلا وجب وجودها معها، مع أن الثانية لا توجد إلا إذا انعدمت الأولى.. ومن الواضح أن الأمثلة المعطاة تنفي التلازم الضروري بين الأسباب والمسببات. وجذر هذا التعارض المنطقي يعود إلى نظرية الجواز التي تبناها محمد عبده بدوره. وكان أبو المعالي الجويني قد صاغ في رسالته «النظامية» نظرية للجواز تقوم على مقدمتين: إحداهما أن العالم بجميع ما فيه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه (أصغر مما هو أو أكبر مما هو، أو بشكل غير الشكل الذي هو عليه إلخ...)، والمقدمة الثانية، أن الجائز مُحدث وله محدث. والمعروف أن إبن رشد قد رد على الجويني في هاتين المسألتين في «مناهج الأدلة»، فرد عَلى المسألة الأولى بالقول أن المصنوع لا يقوم على عكس غايته الواجبة والضرورية له. أما المسألة الثانية وهي القائلة أن الجائز محدث، فقد اعتبرها ابن رشد مقدمة غير بينة بنفسها، واستشهد بموقف أفلاطون في أن يكون الجائز أزلياً وهي نظرية الحدوث الأزلي أو الدائم التي

تبناها الفيلسوف. والممكن عند عبده يحتاج إلى السبب في وجوده كما يحتاج إليه في البقاء، باعتبار أن ذات الممكن لا تقتضي الوجود ولا يرجح لها الوجود عن العدم إلا للسبب الخارجي الوجودي، لأنه لازم من لوازم ماهية الإمكان لا يفارقها، وليس للممكن حالة يقتضي فيها الوجود لذاته، فيكون في جميع أحواله محتاجاً إلى مرجّح الوجود عن العدم، ولا فرق بين الابتداء والبقاء[1]. والموجود الذي ليس بممكن هو الواجب، إذ ليس وراء الممكن إلا المستحيل، وهو واجب الوجود للممكنات الموجودة أو المُحدثة.

انعكست طريقة محمد عبده وأفكاره على جيل من المفكرين، وأدت إلى بروز اتجاهين رئيسيين الأول اتجاه عقلي سلفي، والثاني اتجاه عقلاني حديث وإذا تمثل الاتجاه العقلاني بأفكار وأطروحات أحمد لطفي السيد، وعلي عبد الرازق فإن الاتجاه العقلي السلفي سيتمثل بمدرسة سلفية ـ جديدة تخلط بين أنصبة الفكر دون الاحتفاء بأي نصاب معرفي ـ أونطولوجي فيه.

وتستمر أفكار محمد عبده، مع مصطفى عبد الرازق صاحب كتاب **التمهيد** وتتميّز أطروحته بنفس النزعة المحايرة (بالراء) التوفيقية. وفي كتابه المذكور يرى عبد الرازق (وهو الأخ الأكبر لعلي عبد الرازق) أن نشأة النظر والتفكير الفلسفي عند المسلمين كانت، بداية، انطلاقاً من نشأته بالاجتهاد بواسطة الرأي، وحتى تقنينه في نسق من أساليب «البحث العلمي» له أصوله وقواعده في «الرسالة» الشافعية (علم الأصول). ومظاهر هذا التفكير في **الرسالة** تكمن في نظر عبد الرازق في سرد المباحث وترتيب أبوابها نسقاً مقرراً في ذهن مؤلفها، وهو ما قد يختل إطراده أحياناً ويخفي وجه التتابع فيه، ويعرض له الاستطراد، ويلحقه الغموض، ولكنه على ذلك كله يشكل بداية قوية للتأليف العلمي المنظم.

وبداية التفكير الفلسفي تظهر في **الرسالة**، في رأي عبد الرازق من ناحية العناية بضبط الفروع والجزئيات بقواعد كليّة، وفي الاتجاه المنطقي إلى وضع

---

(١) انظر «رسالة التوحيد». دار إحياء العلوم. بيروت. ١٩٧٩. ص ٥٥ ـ ٥٦.

الحدود والتعاريف أولاً، ومنها أسلوب الحوار «المُشبع بصور المنطق» (الإستدلال) وذلك رغم اعتماده على النقل والأمور الشرعية الخالصة. ومنها أيضاً «الإيماء» إلى مباحث من علم الأصول كالإلهيات، أو علم الكلام، كالبحث في العلم، والظاهر والباطن، والإجتهاد، وعلل الأحكام، وترتيب الأصول والفرضية الأولية التي ينطلق منها **عبد الرازق** أن علم أصول الفقه أو الفلسفة الفقهية، هو أقل نواحي التفكير تأثراً بالعناصر الأجنبية الدخيلة (اليونانية وغيرها) وهو نمط من التفكير يتفق مع «طبيعة» العرب العملية، البعيدة عن مباحث ما وراء الطبيعة المجردة، وهو أقرب إلى مفهوم الحكمة منه إلى الفلسفة كبحث في الموجودات كموجودات. . .[1].

والأطروحة هذه، بطابعها التصنيفي وموقفها الماهوي من الفكر الفلسفي تجد تطويرها «المنطقي» في أطروحة **علي سامي النشار** المناوئة للفلسفة والمنطق!

وإذا كان عبد الرازق يعتبر أن ثمة أصالة فكرية ما لفلاسفة الإسلام، فإن تلميذه النشار سيعتبرهم دوائر منفصلة عن تيار «الفكر الإسلامي الأصيل» لا تمثل المجتمع الإسلامي في شيء! أما الفلسفة الإسلامية الحقيقية فيرى النشار أنها تتمثل في كتابات علماء أصول الدين، وعلماء أصول الفقه. وفي كتابه **«مناهج البحث عند مفكري الإسلام»** تصل أطروحة **ابن تيمية** المناوئة للمنطق الأرسطي إلى غايتها وذروتها المعاصرة، إذ يلتقي المفكر الإسلامي، ليس مع **ابن تيمية** في مناوءة الفلسفة والمنطق فحسب، بل ومع الاستشراق التقليدي في رد قصور العقلية الساميّة (إسلامية كانت أم يهودية) إلى «إستعداد فطري طبيعي لإنتاج أمر واحد في دائرة واحدة»[2]. وهذا المُنتج هو «التوحيد». ويرى أن العقلية السامية لم تستطع أن تنتج على مدار التاريخ غير هذه الفكرة وحدها،

---

(١) مصطفى عبد الرازق. تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية. مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر. القاهرة. ١٣٨٧ هـ/ ١٩٦٦ م. ص ٢٤٥.

(٢) الدكتور علي سامي النشار. نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام. مكتبة النهضة المصرية. القاهرة ١٩٤٥. ص ٢.

وأن هذه الفكرة لم تنشأ لدى هذه العقلية تبعاً لتفكير طويل واستدلال منظم وانتقال عقلي من حالة إلى أخرى، وإنما انبعثت فيها نتيجة لعوامل واستعدادات في صميم الجنس نفسه، والإستعداد الجنسي المزعوم يعتبره النشار خاصة يدعوها «غريزة التوحيد». والنظرية هذه تعتبر الإسلام وضعاً من أوضاع الحياة العملية وليس بحثاً في الموجود كموجود. والنشار يرى أن المنطق الأرسطي يعبر أدق تعبير عن الروح اليونانية في نظرتها إلى الكون وفي إقامة مذاهبها في الوجود، بعكس «الروح الإسلامية» التي تستمد مقوماتها من بيئة مخالفة و «جنس» مخالف وتطور حضاري مغاير. وهي ـ في رأيه ـ روح تنأى أشد النأي عن النظر في العوالم اليونانية الفكرية من «ميتافيزيقيا وفيزيقيا» وغيرهما. ويعتبر النشار، إذن، أن مفكري الإسلام (الشافعي وابن تيمية وبعض المتكلمين) قد رفضوا المنطق اليوناني لأنه يقوم على خصائص اللغة اليونانية. وأما من وجهة عملية فقد رفض المنطق الأرسطي لأنه يقوم على قوانين صناعية في الحد والاستدلال، وهي قوانين كلية، بينما يتجه الإسلام إلى الحاجات العملية المتغيرة. و «الجانب الإنشائي» في نقد المنطق الأرسطي يجده النشار في المنهج التجريبي الاستقرائي الإسلامي، فيما يقوم المنطق اليوناني على المنهج الاستدلالي La méthode déductive الذي يمثل روح الحضارة اليونانية. ولا ريب، أن نقد النشار للمنطق الأرسطي ليس جديداً، ولا هو حكراً عليه وعلى المسلمين. وقد تجاوزت التجريبية الأوروبية، مع فرانسيس بيكون أورغانون أرسطو، كما أن الأوربيين أنفسهم بدأوا انطلاقاً من عصر النهضة بنقد الأرسطية والعودة إلى التراث التجريبي اليوناني الماقبل أرسطي والماقبل سقراطي. وإذا كانت علوم الألسنيات الحديثة تربط بين اللغة والفكر، فليس ذلك بناء على نقض المنطق وإنما بناء على نقد أو نقض مبادىء الهوية، والتناقض، والثالث المرفوع، باعتبار الدلالة مفتوحة على أفق التأويل السيميولوجي، على اللامفكر فيه، وهذا ما يُسبغ على الهوية سمة التعدد والاختلاف اللامتناهي، دون الإقرار بأصل جوهري، بدئي للهوية.

ومن تلامذة مصطفى عبد الرازق المتأخرين نجد ـ مع ذلك ـ ثلة من رواد الفلسفة العربية المعاصرة، كالشيخ عبد الهادي أبو ريدة جامع «رسائل

الكندي»، والمفكر الرشدي محمود قاسم. إلا أن أبرزهم من أصحاب المقالات الفلسفية هما عبد الرحمٰن بدوي صاحب «الزمان الوجودي» وهو من دعاة الفلسفة الوجودية المؤكدة على أسبقية الوجود على الماهية، والحرية الفردية، والزمانية باعتبارها المقوم الحقيقي والأساسي للوجود. وعثمان أمين صاحب الفلسفة «الجوانية»، وهي نظرة فلسفية لا تخلو من الأصالة، مع أن المفكر المصري يقدمها في كتابه الذي يحمل عنوان فلسفته (الجوانية: أصول عقيدة وفلسفة ثورة) بصورة مفككة. وتعود هذه الفلسفة في أصولها إلى البرغسونية التي تميّز في الأنية بين «أنا» حقيقية عميقة، وأنا سطحية، والفعل المتميّز للأنا العميقة لا يمكن تفسيره بأية سببية باعتبار السبب عامل تبادلي، بينما في الفعل الكلي تكون الأنا الكليّة أنا واحدة لا تُفَسَر إلا بنوع من العليّة الدينامية، وهي عليّة بدون ضرورة، تقوم على التعاطف والتضامن في علاقة الأنا مع فعلها.

وعلى أساس هذا التمييز بين الأنا الجوانية والأنا السطحية يفسر برغسون مشكلة الحرية: إن إنيتنا متصلة بالمكان، والمكان هو مجال الحتمية، ولذلك فإنيتنا السطحية مجبرة، مقيدة، بينما إنيتنا العميقة تنساب في ديمومة خالصة لا شأن لها بالمكان. وهي إنية حرة، ولذلك فنحن أحرار بمقدار ما نكون كذلك بذواتنا العميقة، وبمقدار ما يحمل الفعل طابع شخصيتنا. والحرية، عند برغسون، هي تحقق الذات، وهي الفعل المطابق لهذه الذات، ولهذا فإن كل تعريف للحرية قاصر عن الحقيقة.

والجوانية عند عثمان أمين هي فلسفة يريد لها المفكر أن تكون عقيدة مفتوحة، تتجه إلى «المعنى» و «القصد» و «الفهم» و «التعاطف» دون الركون إلى «مذهب» معين. وهي فلسفة تقدم «الذات» على «الموضوع»، والإنسان على الأشياء، والرويّة على المعاينة، وعلى التمييز بين الداخل والخارج، بين الكيف والكم، بين بصر العقل وبصر العين.

والجوانية عند أمين تغلب الماهية على الوجود، ولكن ليس الماهية «الموضوعية» الأفلاطونية أو الهيغلية، وإنما الماهية المتقومة، «المباشرة» كما هي عند برغسون. ويعتبر أن ماهية الإنسان أو طبيعته لا تعرف لنا عن طريق ما

حققه بالفعل في وجوده «المعيّن (أو الوجود هنا والآن Dasein) كما عند هيدغر، وإنما تُعرف بما لم يحققه بعد وبما قد لا يحققه إبداً، والإمكانيات اللامحققة هي «حقيقة» الإنسان، باعتبار أن الحقيقة هي عبارة عما هو وراء التحقق. وعلى هذا يرى المفكر أنه ينبغي الثورة على المفهوم التقليدي للحقيقة. فبدلاً من أن يكون مفهومها هو «مطابقة ما بالأذهان لما بالأعيان» كما هو شأنها عند الحسيين والوضعيين أو «مطابقة ما بالأعيان لما بالأذهان» كما هو الحال عند النقديين والمثاليين، يصبح ما يجاوز كل مطابقة بين الفكر والوجود أو ما بين الأذهان والأعيان. والجوانية عند أمين تعتبر العقل والحدس متكاملين، وكذلك العلم والفلسفة، فالحقيقة يدركها العقل تجزئة وتبعيضاً بينما يدركها الحس إحاطة وإجمالاً[1].

يلاحظ جاك بيرك في كتابه «العرب: بين الأمس والغد» أن التقاليد مهما بلغت من تهرئها لا تتخلى أبداً عن ذاتها. و «البعث» أو «التجديد» يتحدد منها بقدر ما يرفضها. وفي نهاية المطاف فإن الروح الحديثة التي تحمل تبعة التحرر تتضافر مع الأفكار القديمة التي تدعو إلى التحرر وتستثير الثورة وتغذيها...

---

(١) الدكتور عثمان أمين. الجوانية. دار القلم. بيروت ١٩٦٤ (فصل ملامح الفلسفة الجوانية).

الزمن النهضوي

ما هي النهضة؟ هل يمكن الإجابة عن ثمة مساءلة من هذا النوع بمنأى عن الثنائيات، وطرح الإشكالية بمعزل عن طوطمية مبادىء الهوية والتناقض والثالث المرفوع، وبعيداً عن أي نمط من أنماط العقلطة الثيولوجية أو الإبستيمولوجية أو النهاجية؟ ويتبادر إلى الذهن سؤال آخر: هل النهضة فكرة قوّانية محدِّدة أم تحددها إرادة قوة كامنة، محايثة، متضايفة معها تمنحها كينونة مطابقة؟ هل النهضة مرادفة للحداثة؟ لاكتشاف الإنسان؟ ما علاقة النهضة بالإصلاح؟ وقبل هذا وذاك من الأسئلة التي قد تنطرح في سياقات الأسئلة، ما مدى مطابقة الماهية للوجود في الطرح النهضوي؟

كانت «النهضة الأولى» في حضارة العرب فكرة قُوّانية، لأنها كانت فكرة توليدية حاملها وفاعلها التاريخ المعاش في لحظة تأسيسية فاصلة (الدعوة الإسلامية). ولقد حوّلت الثورة الإجتماعية الأولى الأعراب عرباً، والتخلف حضارة، والتجزئة وحدة، والقبيلة «أمة»، وكانت العربية كلغة أداة ثقافية ضمنية عممت التعريب في نطاق الأسلمة ونشرت الوعي القومي في إطار الوحي الأممي. والحقيقة أنه قد حاقت بالتجربة الأولية شوائب النزعة العقدية وظهر إلى الوجود نمط من العقلاطية الفقهية ـ الكلامية يختصر الشريعة إلى الشرع، والكلمة الإلهية إلى رسومية دينية، والوحي إلى فريضة، وصارت الدعوة كلمة إلهية تطبيقية (Logos - Praxis) ذات طابع دالاتي (دين. دنيا. دولة). غير أن الحضارة الإسلامية التي كانت قد اعترفت بما قبلها، في استدخال كل ما هو كوني وعام من التراثات الدينية السابقة، وبنزوع خلاق نحو التناص والتفاكر، ما

لبثت بسبب طابعها هذا أن انفتحت على فكر ما قبلها وما بعدها في مجال الفلسفة والعلم والحضارة. إن طابع التوحيد الإسلامي المتميّز عن غيره من الأنماط التوحيدية، التوحيد ـ القومي اليهودي، أو التوحيد الأقنومي المسيحي، إضافة إلى طابعه اللاكهنوتي، قد أفسح في المجال في الانفتاح على كل جديد فكري. وسرعان ما برزت على أرضية التناص المعرفي أفكار جديدة وأنماط معرفية جديدة. وبدأت نزعات التحديث بالظهور مع المعتزلة التي أكدت على حرية الإختيار وعلى حرية الفرد، وعلى أولوية العقل على السماع، وعلى جواز الإمامة بالعقل. وعلى ربط الإيمان بمعيار العقل، وعلى أسبقية المعرفة بالله على حجة الأنبياء، وعلى شخصانية الإيمان أي الإيمان الشخصي في علاقة المعرفة بالله وأساسها المعرفة بالقلب والضمير الشخصي. ومن ثمة جاءت الفلسفة فأوجبت النظر بالموجودات كموجودات بدون وساطة سوى وساطة العقل وآلته المنطق أو البرهان، وأكدت على أولوية العقل على النقل، والعلوم الشرعية. وإذا طغت النظرة الماهوية على نتاجات الفلاسفة، فقد ظهرت العديد من النزعات الوجودية المؤكدة على أصالة الوجود العيني على الوجود الذهني، كانعكاس لازدهار العلوم التجريبية. وأكدت هذه النزعات أن الوجود الذهني صورة أو ماهية لهوية عينية موجودة في الأعيان. وأن الوجود الحقيقي هو الوجود المتطابق مع الكينونة في هيهنا الوجود، وأن المجردات الكلية إن هي إلا أسماء منفصلة عن المسميات الواقعية، وأن الإسم ليس عين المسمى، والكلمة ليست عين الحرف.

ورغم التأثر بالطبيعيات الإغريقية بمنهاجها الغائي، التي تقيم العلم بالطبيعة على العلم بالمبادىء الأولى والتقدم من العام إلى الخاص، من الكليات إلى الأفراد الجزئية، وخصوصاً طبيعيات أرسطو المبنية على القياس الاستدلالي، فقد ظهرت أول محاولة عربية ـ إسلامية لمباشرة الطبيعة، تقوم على الإستقراء بدلاً من الإستدلال، وعلى إخضاع المعرفة العلمية لمبدأ الدُّربة (التجربة)، وإعطاء الأولوية للطبيعة على الميتا ـ طبيعة (الميتافيزيقا). وقد شرح الحسن بن الهيثم في وضعه لعلم المناظر مبدأ الاستقراء الذي كان قد دشنه قبله جابر بن حيان في بحوثه الكيميائية ورأى أن النظر في المبادىء والمقدمات يتم

باستقراء الموجودات وتميّز خواص الجزئيات في عملية الربط بين الظاهرة الطبيعية المتميّزة عن الفكرة التعليمية (الرياضية). والنظرية العلمية برأي ابن الهيثم هي علاقة الظواهر على ما هي عليه في الواقع المعطى.

ومثّل التصوف الفلسفي التجربة الوجودية الروحانية التي تؤكد على الشخص كقيمة مطلقة. فالمتصوف هو الإنسان الشاهد صورة الشهود الإلهي، والطبيعة البشرية مقدسة لأنها طبيعة إلّهية. وفي علاقة الحضور الإلهي - الإنساني بين الكائن الأصغر والكون الأكبر صار الصوفي يستمد أُحدِّيته من أُحدِّية الله وذلك هو تفسير صرخة الحلاج «انا الله» التي فسّرها أهل الحرف بالحلولية، فيما هي تأكيد على ثنائية الطبيعة الإنسانية وعلى كون الإنسان أشرف المخلوقات. والإنسان في الوسطية الصوفية هو جماع وحدة النفس والجسد في هوية الشخص باعتبار الذاتية الإنسانية ذاتية مقدسة. وما تسميه المعتزلة ذاتاً يسميه ابن عربي الحقيقة والحق؛ ووحدة الوجود هي المرادف لجدلية الحق والخلق كوجهين لحقيقة واحدة. والمعرفة الصوفية هي معرفة من طبيعة حدسية، تتجاوز المعرفة العقلية الكمية، إلى معرفة من طبيعة كيفية تقرن العين والذهن في جدلية المعرفة.

رغم هذه العلامات الفكرية الهامة لن تؤدي «النهضة الأولى» في التاريخ العربي الإسلامي، إلى حداثة على كل أصعدة الوجود، ولن تفرز قطيعة معرفة تؤدي إلى الحداثة الشاملة. إن عدم تضافر الفكر الاعتزالي مع سياسة اعتزالية، سيتقاطع مع غزوات المغول واعتلاء العصبيات الوافدة سدة الحكم ليدفع المجتمع العربي الإسلامي إلى عصر من الانحطاط الشامل. وفيما عدا ابن خلدون وفلسفة التاريخ والاجتماع المبتكرة، وفلسفة الوجود الإشراقية للشيرازي التي تظهر في الحقبة المتأخرة في أطراف الدولة الإسلامية، ستسود اعتباراً من القرن الرابع عشر، الحنبلية الجديدة التي سيطرت منذئذ على الفلسفة وأخضعت علم الكلام بصورته الأشعرية لها، كما أخضعت التصوف بتحويره إلى تصوف تقليدي شعائري، لها.

ويتقاطع الإنحطاط مع النهضة الأوروبية التي تأخذ شعلة الثقافة والحضارة

من العرب لتؤسس عليها حضارة جديدة وحداثة جديدة. وبوضعه لأُسس جديدة للمشكلات القديمة، وبالعودة إلى اليونان في قطيعة توليدية معه، يتمكن الغرب الأوروبي من وضع العلم بالموجود على أساس العقل والتجربة، ومن ثمة السيطرة ليس على الطبيعة فحسب، وإنما على الكون والآخرين. وهكذا سنجد أن النهضة الأوروبية هي التي ستكمل ما بدأته النهضة العربية الإسلامية. وسيبدأ بيكون من حيث انتهى ابن الهيثم ليقدم إلى طلاب العلم دروسه عن «الطريقة العربية»، طريقة التجربة التي تجعل النتائج يقينية، بينما يستنتج الفكر نتائج التجربة المعممة. وسيتهم روجر بيكون بالإسلام، كما اتهم روجر الثاني ملك صقلية بالتهمة نفسها لاستقدامه العالم الجغرافي المسلم الإدريسي من شمال أفريقيا، لتأليف كتاب في الجغرافيا، ولكي يصنع له كرة تمثل الأرض، وقد صنعها له في ذلك الوقت الذي لم يكن الأوروبيون يسلمون بكروية الأرض. وحتى جان دارك محررة فرنسا من الإنكليز ستتهم بالإسلام لأنها قالت بأنه يجب ألا يكون هناك وسطاء بين الإنسان وربه. أما بيك دي ميراندول فيفاخر بأنه تعلم من العرب أن «الإنسان أشرف المخلوقات». هذا ناهيك عن الأثر الذي تركه ابن رشد على الرشدية اللاتينية، وإسهامه في تكريسه الاعتراف بالفلسفة كشرعة عقلية في «فصل المقال»، الأمر الذي أدى إلى بروز مذهب «الحقيقة المزدوجة»؛ وقد طورت الرشدية اللاتينية نظرية ابن رشد بالتأكيد على وجود طابع طبيعي للدولة، مما عزّز فصل الدولة عن الكنيسة والفلسفة عن اللاهوت والطبيعة عن ما بعد الطبيعة (الميتافيزيقا).

وعصر النهضة في الغرب هو تلك الحقبة التي استبدلت في غضونها أوروبا أفكار العصر الوسيط بأفكار جديدة وأنماط من الفكر تقوم على معيار النقد كسلطة معيارية. والنهضة في جوهرها هي التحديث العقلي الذي مهّد للحداثة على كل أصعدة الوجود، وترافق مع إعادة الاعتبار للفلسفة كشرعة عقلية، مع اكتشاف المنهج العلمي، ومع العودة إلى الطبيعة باعتبارها المصدر والمنهل.

لقد أكدت النهضة على مفهوم التقدم بما يعنيه الصبوة نحو كل جديد

وحديث، كما أكدت على مفهوم الإنسان الذي ترافق مع اكتشاف الذاتية الفردية وانعتاق الفرد، وبات الفرد نوعاً فلسفياً معادلاً للوعي بفضيلة الإنسان. وتلك النظرة الأنتروبولوجية الجديدة ستؤكد بدورها على المقولة الرواقية الشهيرة «الإنسان مقياس كل شيء» وصار الإنسان الكامل مصدر إلهام ذا صفة حقوقية وأدبية وسياسية. لقد تحرر الإنسان باكتشافه الطبيعة كمصدر من الطبيعة نفسها، وصار هو نفسه غاية التحقق ومقياس الحرية ومنبع القيمة والمعنى. وترافقت النهضة مع بروز مفهوم «الشعب» وإعادة الاعتبار للديمقراطبة الأثينية على أساس مبدأ سيادة الشعب، وذلك مع بروز مفهوم جديد للدولة ـ الأمة، الدولة المتجردة، الكفافية Autrakeia، الطبيعية ذات الغاية المطابقة المستمدة من مبدأ الحق، واستمدت الدولة من المكيافيلية التي سيطرت على الفكر السياسي الوسيط مبدأ الفصل ما بين السياسة والأخلاق لتقيم لنفسها غاية أخلاقية مطابقة لها. ثم جاء الإصلاح فعزّز الفصل بين الطبيعة الزمنية (مملكة العالم) والطبيعة الروحية (مملكة الله) الأمر الذي سيعزز بدوره الفصل بين السلطات في الدولة.

ما هي مظاهر الحداثة الفكرية التي مهّد لها عصر النهضة؟ مثلت الديكارتية أحد مظاهر التحديث من وجهة منهجية كلحظة تقوم على استبدال العلم الإتفاقي للعصر الوسيط بعلم تكون درجة اليقين فيه مماثلة لليقين الرياضي، كما تتجلى في الكوجيتو أو الذاتية المفكرة ـ الموجودة كمبدأ للحقيقة والمعرفة في موازاة الطبيعة والكينونة. والسبينوزية هي المظهر الآخر من مظاهر الحداثة، تلك اللحظة التي تتمثل بالتأكيد على أولوية العقل الفطري أزاء الميتافيزيقا والثيولوجيا. والمظهر الثالث للحداثة يتمثل بتلك المنظومات التأليفية التي أقامت رابطة بين عصر النهضة والعصر الوسيط، بين الطبيعات والميتاطبيعات (الميتافيزيقيا) كفلسفة لايبنتز المونادولوجية الذرية.

«عقل» النهضة:

غير أنه ابتداءً من عصر النهضة والإصلاح بدأت الحاجة إلى بناء العالم على أساس العقل تستشعر بموازاة الأنظمة المذهبية الفلسفية. وبناءً على ذلك،

كان عصر الأنوار بمثابة الرد على التقنين الرياضي، وأكد مقابل هذا على بطلان «الفلسفة الرياضية» (Désmathimatisation). وفي حين أن مهمة الفلسفة في القرن السابع عشر تمثلت في إقامة الأنظمة المذهبية التي تنطلق فيها المعرفة من مبدأ أولي أو فكرة أولى، أو بداهة أولى تقوم على الاستدلال، بنى القرن الثامن عشر الفلسفة على مثال الفيزياء النيوتونية التحليلية التي لا تنطلق من المبادىء وإنما من الظواهر باعتبارها هي المعطيات، وفيها تقوم المبادىء التي ينبغي سبرها واكتشافها، على أساس الإستقراء.

فبدلاً من الانطلاق من الاصطلاح الأكسيومي صارت الحادثة هي نقطة الانطلاق لتأكيد وإعادة التأكيد على المصطلحات والفرضيات. وكانت النظرية النيوتونية قد أخضعت قوانين كبلر الكونية المعقدة إلى قانونين رئيسيين: السقوط الحر (Chute libre) وقانون الحركة الإركاسية (Centrifuge) وقد أرجع نيوتن هذه القوانين التي درسها قبله غاليلي إلى مبدأ خاص من المعقولية: فالإستثمار النيوتوني لا يقوم على اكتشاف مادة غير مكتشفة وإنما في التعديل الفكري المطبق على المادة، فقد بات من الآن فصاعداً الأساس ليس اكتشاف بنية الكون الدينامية وإنما اختراقها النقدي، أي بكلمة أخرى عقلنة الكون والطبيعة. لقد باتت مهمة العقل ليس امتلاك الحقيقة وإنما اكتسابها، فأكدت فلسفة الأنوار على العقل أو العقلنة وحسمت الجدل الدائر بين أنصار الأفكار الفطرية، والوضعية، بتأكيدها على أن طبائع الأشياء غير أفكارنا الفطرية عنها أو بكلمة أخرى طبائع الأشياء الخارجية منفصلة، وليست متصلة بالفكر. غير أن نمط العقلنة استبدل الطرق التقليدية للميتافيزيقا الأونطولوجية ببحوث علمية أنتروبولوجية ما لبثت أن تحولت إلى نمط من الألوهة ـ الإنسانية (Anthropodicée) أسفرت عن حالة جديدة من التعارض الوجداني، حملت في طياتها نظرة عقلاطية مع نفسها، نظرة واحدية أعلنت «موت الله» وسيادة العقل المطلقة، كما أعلنت سيادة الإنسان الكلي، أو الإنسان ـ المركزي (Anthropocentriste). وقد حلّت الطبيعة محل أدلة العناية الإلهية، ولم ترفض الأفكار الفطرية فحسب وإنما أفكاراً كحرية الضمير التي اعتبرت نوعاً من الصعلكة الصوفية وصارت مقولة التقدم لا تعني فقط فك استلاب الإنسان وإنما

أصبحت مرادفة للتاريخانية، أي لفلسفة التاريخ، كاتجاه ومعنى منفصل عن كل ما هو مطلق أو مفارق أو مخالف للمنطق الوضعي للتاريخ الأرضي. وصار الإنسان ـ الإله صنواً للفردوية (Individualisme). وارتبطت الحرية كمفهوم منفصل عن الطبيعة بالقانون وصار من شروطها بحسب روسو عزل الفرد عن طبيعته (Dénaturalisation) كشرط لإدراجه في المجتمع.

وترسخت، من ثمة، الليبرالية كحركة لتحرير الإنسان الإجتماعي على قاعدة الحق الطبيعي الذي يتحقق بحرية، وفي حرية، في مواجهة الدولة التي لا يناط بها إلا دور الحارس الاجتماعي في نطاق الاقتصاد السياسي الحر، اقتصاد السوق الرأسمالي. وحملت الليبرالية في إطار مشروعها الاجتماعي فلسفة تقوم على المكونات التالية:

ـ التدهير (دنيوية) السياسي، أو استقلالية السياسي عن الديني، باعتبار الدين مسألة خصوصية.

ـ فصل السياسة والاقتصاد عن الأخلاق. إذ يؤخذ المجتمع على ما هو عليه انطلاقاً من الحاجات والرغبات الواقعية للبشر، وذلك على أساس المصلحة، إذ غاية السياسة في النظام الليبرالي ليس الكمال الإنساني وإنما حفظ الحقوق: ذلك بعكس الحق الطبيعي الكلاسيكي الذي يلح على الواجب أكثر مما يؤكد على الحق.

ـ السلطة هي عدوة الحرية ولذلك لا مناص من تحديد السلطة، ومن ثمة تحديد السلطات في السلطة أو فصل السلطات بمعارضتها الواحدة بالأخرى في إطار سيادة القانون، ومفهوم الحكم بناءً على ذلك هو حُكم عام (Nomocratie) أي حكم القانون المتجسد في الحكومة. إن هناك ثمة فوارق، بدون ريب، بين الليبرالية، والليبرالية التدخلية، إلا أنها تندرج قاطبة في إطار مذهب الحرية الطبيعية. والديمقراطية هي المفهوم السياسي لليبرالية الذي كان سبينوزا قد أسسه على أساس العقد باعتباره الدولة حامية العقد الاجتماعي للحقوق الفردية التعاقدية، والعقد الاجتماعي عند روسو هو التطبيق العملي لحكم ـ الشعب وسيادته (Demo - cratie) والسيادة المتولدة عن العقد الاجتماعي تقوم على

القانون بوصفه تعبيراً عن الإرادة العامة.

النهضة الثانية:

ولدت النهضة العربية الثانية في إطار حالة من الانبناء (Structuration) قامت على تعضي عناصر لبنى اجتماعية ـ اقتصادية متفاوتة التطور وغير متجانسة أخذت أشكالاً مختلفة، ثقافية (تثاقف فكري)، أو إقتصادية(بنى قاعدية جديدة لاقتصاد تابع في إطار بنيات تقليدية ممانعة)، أو إجتماعية (بروز طبقات وسطى هجينة: «كومبرادور»). إن طبيعة الانبناء الاجتما ـ اقتصادي مترافقة مع عملية المثاقفة ستحدد طابع التداخل على كل الأصعدة الوجودية بين أوروبا والشرق الأدنى.

لقد توصلت أوروبا عصر الأنوار إلى تعميم الحلول التي وجدتها لنفسها (وبنفسها) وأرادت عقلنة العالم كامتداد للمركزة ـ العقلية الأوروبية، أو بكلمة أخرى مطابقة العالم مع نمط تطورها الخاص باعتباره نمطاً عاماً، كونياً وفرض هذا النمط من العقلنة على الشعوب الأخرى دون أن تكون الحلول الأوروبية الجاهزة محصلة لمباشرة الطبيعة أو اكتشاف الذات لدى هذه الشعوب. وقد تولدت نتيجة لصدمة الحداثة أطروحات محلية كنتيجة لعملية تناص مع أطروحات غربية (إنسانية، ليبرالية، إشتراكية) تراكبت معها في إطار علاقة قوة حددت طبيعة الوضع (التوليد) الفكري بين خطاب يعبر عن زمن التطور الصناعي الغربي بما يحمله من مدلولات أوروبية ـ مركزية، وخطاب عربي ـ إسلامي قروسطوي الطابع. إن هذه العملية التي أطلق عليها بحق اسم «الأَوْرَبَة» لم يكن لها مفعول تاريخي إيجابي بالضرورة كما تصور ماركس. فالتاريخ لم يكن فيها سوى شاهد الفعل من وجهة نظر علاقة الغلبة، ولم يكن تاريخ الغالب تاريخاً عاماً إلا في إطار علاقة القوة والغلبة. لقد كان ماركس نوّه بالطابع المتناقض لسياسة الإمبريالية التي تنفذ في الهند «سياسة إنشائية» تقوم على إرساء الأساس المادي لمجتمع غربي في آسيا. لكن واقع الحال أن الرأسمالية لم تخلق مجتمعاً على صورتها بفعل أثر المحاكاة والاستجابة، وإنما على العكس،

فإن السيطرة ستخلق وتعمق حالة التخارج والإلتواء الاقتصادي والإجتماعي والفكري وتحول العالم إلى محيط رأسمالي تابع للمركز الأوروبي. لقد عممت أوروبا نماذجها للعقل والإنسان والتقدم دون الاكتراث لمدى محاينة هذه المفهومات لتعبيرات محلية مطابقة، في علاقة الجديد «بالقديم». وعدا ذلك لم تكن هذه المفهومات متطابقة حتى مع دلالتها الأصلية في الخطاب الغربي، فشرعة حقوق الإنسان دخلت مصر مع مدافع نابليون الذي كان يعتبر الاستعمار ـ على عكس روبسبير الذي دعا إلى إلغاء الرق ـ «شراً ضرورياً». وفكرة التقدم أتت بها السانسيمونية كفكرة كوسموبوليتية لاستثمار المسكونة (الأرض) بواسطة الصناعة، والحال كانت فكرة التقدم الممهد لتعميم الرأسمالية، وفكرة العقل كانت تهدف إلى عقلنة العالم والطبيعة والكون في خدمة العقل الأوروبي. لقد أتت أول استجابة محلية على الإستثارة الأوروبية من «الميكادو» محمد علي باشا الذي هجس ببناء دولة حديثة على المثال الياباني، فمهّد لذلك بإصلاحات بنيانية، لكن القوى العظمى رمت بكل ثقلها السياسي والإقتصادي والعسكري بهدف ضرب هذه التجربة وزعزعة الدولة العثمانية تحت شعار «المسألة الشرقية». وفي هذا السياق جرى احباط هذه المحاولة لإقامة دولة حديثة ذاتية ـ المركزة، في عالم رسمت له الدوائر الغربية منذئذ ـ بسبب قربه منها ـ أن يكون موضوعاً للتاريخ الأوروبي. بعد تجربة محمد علي، ستكون انتفاضة عرابي (١٨٨٢) آخر محاولة للمقاومة وسيؤدي فشلها إلى وضع مصر تحت الانتداب (نظام الحماية) وفي وقت كان فيه المشرق العربي يدخل في النصاب الرأسمالي بواسطة المعاهدات والاتفاقات التي ستكرس عملية الاستتباع المعقدة. وفي هذا الإطار المعقد يولد خطاب النهضة في تعالق تثاقفي مع خطاب عام وعالمي وأوروبي ـ مركزي في الحين نفسه، عام من حيث كونه خاص، استعماري في الاقتصاد والسياسة، و «إنساني» على الصعيد الثقافي. وستنعكس هذه العلاقة على الطابع الفكري لهذا الخطاب فإذ به خطاب ينطوي على تعارض إنفصامي، وصفة ثنائية تعكس حالة التكسر والإلتواء المحددة للوعي: حداثة/ تقليد، ماضي/ مستقبل، شرق/ غرب، أصولية/ ليبرالية... إلخ.. في مناخ من التبادل الثقافي المتعالي على التاريخ:

ذلك هو عصر النهضة! إن ثمة أفكاراً محددة وبارزة في الخطاب العربي كالداروينية، والفابيانية تجد أصولها في نظريات تدعو إلى الإمبريالية باسم الصراع من أجل البقاء، وإرادة القوة. ينافح داعية التطورية شبلي الشميل عن «الإصلاح» الإنكليزي برعاية كرومر باسم التقدم وصراع البقاء. ويدعو سلامة موسى «داعية التقنية» إلى حضارة العلم الغربية في مواجهة حضارة الأدب الشرقية! ويهتم «السياسي» بالدولة قبل الأمة (لطفي السيد). أما «الشيخ» فسيدعو إلى استبطان مكتسبات العقل الغربي (المصلحة، الديمقراطية، الرأي العام) في الخطاب السلفي. والسؤال الذي يبقى معلقاً: هل كانت النهضة الثانية نهضة التاريخ؟ هل قامت في خلاله عملية مماثلة أو مكملة لمباشرة الطبيعة في النهضة العربية ـ الإسلامية. . أو في النهضة الغربية؟ هل أعطت مفهوماً خاصاً للإنسان، للعقل، للتقدم، للدولة ـ الأمة، للفرد والجماعة السياسية؟ هل توصلت إلى تعبير عقلي مطابق لوجودها التاريخي؟

لقد كانت النهضة الثانية وليدة حالة من التقاطب والإنعكاس لعملية برانية لم يكن روادها فاعليها واقتصرت ترجمة الثقافة عندهم على ثقافة الترجمة. إنطلق الطهطاوي من لغة الماضي ليخلع على «الأنا» قوامها، وذلك الأمر هو المميّز لتيار اليقظة برمته، وكان خيارهم يقوم على التراسل مع الماضي «الحاضر» في خطابهم الإصلاحي. والتراسل مع الماضي لم يكن مع تيارات إبداعية بالضرورة، كالمعتزلة، والفلاسفة، بل مع مذاهب السلف.

لقد أدخل الطهطاوي ولا شك مصطلحات الليبرالية الغربية وأغنى بها البيان والعقل العربي، وأحدث الأفغاني زحزحة في العقل الإسلامي التقليدي بإحيائه للتراث الفلسفي بعد حوالي ستة قرون من الموات الفكري. كما أن محمد عبده تبنى بجرأة التطورية بمعنى إيجابي أي دعا إلى تطورية إسلامية، إلى فكر إسلامي خاضع لمنطق التطور وقانونه. غير إن السؤال الذي تلح مشروعية طرحه بعد مائة عام على هذه المحاولة هو السؤال الابستيمولوجي المعرفي: هل فكر اليقظة كان فكراً نهضوياً أم إصلاحياً؟ إننا من أولئك الذين يرفضون معارضة الإصلاح بالنهضة. ونرى أن مبدأ حرية الضمير الذي أتى به الإصلاح يظل

مطلوباً في حداثة باردة مات فيها الله فمات العزاء الإنساني بموته: «مات الإنسان»!.

بالمقابل مثل التيار الوضعاني في النهضة (أنطون، الشميل) تياراً أراد لنفسه أن يكون المعادل للنهضة الغربية، وتصور هذه النهضة في قطيعة مع الماضي باعتباره ماضياً مطلقاً لا حضور له، وسعى إلى قولبة هذا الماضي مع نزعته الكونية بدرجة الإطلاقية نفسها من أجل صياغة «الأنا». لقد عكس شبلي الشميل في أفكاره المستمدة من المدرسة الداروينية الاجتماعية ميكانيكية الفكرة وميكانيكية الواقع الاجتماعي المتكسر حيث يستعيد المتطور ـ كما يقول برغسون ـ المتطور، أو بكلمة أخرى يعيد ذات الشيء إنتاج ذات الشيء[1]. وبيّن الحوار بين فرح أنطون داعية العلمانية ومحمد عبده داعية الإرتقاء مفهومين يلتقيان سلباً في اختلافهما. فالفكر الإصلاحي كان ينطلق من أرضية الفكر النهضوي ذاتها، فما المشكلة؟ لقد كانت المشكلة قائمة في الاغتراب عن الواقع، في ماضوية مستعادة أو عالمية مستعادة، ولم يكن التاريخ، مسرح الحدث الدرامي، يؤسس العقلانية على وحدة الزمان والمكان، أي لم يكن في الوعي النهضوي ـ الإصلاحي ثمة وحدة زمكانية متأسسة على نظرة سببية ـ تراكمية تقوم على هذه الوحدة وإنما على نظرة مطلقة إنفصالية غير إتصالية. يلاحظ جاك بيرك في كتابه «العرب: بين الأمس والغد» أن الأشكال السياسية المستوردة لم تحتل في النفوس [العربية]، إن لم يكن في الأقوال، مكان العادات القديمة، دون غرابة في هذا الإبقاء، فالتقاليد مهما بلغ من تهرئها لا تتخلى أبداً عن ذاتها. و «البعث» أو «التجديد» يتحدد منها بقدر ما يرفضها.

إن الأصالة لا تعني الأصولية، وهي ليست مقتصرة على صورة أصلية «نمذجية» تحددها، وإنما هي المرادف للإبتكار، وبهذا المعنى فالأصالة توجد كامنة في الحداثة الأصلية أو المبدعة. وكل حداثة تقوم على علاقة جدلية وليست ثنائية بين التقليد والتجديد، وعلى الاستمرارية التاريخية بين الجديد والقديم، بين الماضي والحاضر، بين الأصالة والحداثة.

---

(١) Voir: H. Bergson. L'évolution créatrice. P.U.F. Paris 1983.

نقد النهضة/ نهضة النقد:

تكشف مرحلة ما بعد النهضة غياب عقل كلي يحتكم إليه العرب كمرجعية نقدية، ولا يؤشر نقد النهضة إلى نهضة نقدية جذرية، فما زال طرح الإشكاليات من طبيعة ثنائية يقوم على سيادة حكم القيمة مقابل حكم الواقع، وسيطرة النظرة الإيديولوجية على النظرة التحليلية ـ التركيبية. والحكم النقدي (Jugement) هو من طبيعة ثنوية واختصارية أيضاً: ثابت/ متحول، حدسي/ عقلي، اعتقادي ـ تقريري، أسود/ أبيض. يرى أدونيس في نقده لعصر النهضة أن ليس هناك بين النهضة العربية والنهضة الغربية أساس مشترك؛ فالنهضة الغربية ـ برأيه ـ لم تنطلق من أصل قديم مسيحي ـ غربي وإنما انطلقت من أصل مغاير، يوناني ـ وثني، بينما النهضة العربية هي نهضة تلفيقية «أحيت» أجوبة قديمة على مشكلات حديثة. مع أن الكاتب يرى أن الحضارة الغربية تعني التغير ـ أي النقد والبحث وإعادة النظر الدائمة في الأفكار السابقة، والخلاف بين المحافظة والتجديد ـ فإنه في نظرته الفكروية يريد أن يكون هناك معيار واحد للنهضة هو المعيار الغربي، كما أنه لا يفهم من الخلاف بين المحافظة والتجديد إلا شكل القطيعة دون الاستمرارية، مع أن الخلاف في العقل الغربي هو أقرب إلى الاختلاف وليس الخلاف. وأزمة الفكر الغربي الأنوارية تعود إلى ذلك النمط من القطيعة الكلية التي ولدت نوعاً من التعارض الوجداني في الحداثة الغربية على كل أصعدة الوجود. وقد لاحظ الأب بولس نويا (الأستاذ المشرف على أطروحة أدونيس «الثابت والمتحول») هذه المفارقة في تقديمه لكتابه المذكور إن هناك فارقاً في الإتباع الأدبي والإتباع الديني، إذ أن ماضي الدين ليس ماضياً دينياً إلا بقدر ما يكون حاضراً في الحاضر، أما في الأدب فالاستعادة تعني جعل الماضي حاضراً في الحاضر والأديب في هذه الحالة يرجع الحاضر إلى الماضي. ولا يخلقُ جديداً[1]. حتى في الأدب، فإن جدلية الإبداع والإتباع (Classicisme)

---

(1) علي أحمد سعيد (أدونيس). الثابت والمتحول ج ١. دار العودة. بيروت ١٩٧٤. ص ١٢.

ليست جدلية الشكل وحسب، وإنما جدلية المعنى والإشكالية، مترافقة مع جدلية الشكل/ المعنى.

ويدرج محمد عابد الجابري «العقل العربي» في تصنيف «إبستيمولوجي» متطابق: برهان/ عرفان/ بيان، باعتباره «عقلاً متكوناً»، ما يلبث أن يتحول إلى تصنيف ثنائي جغرا ـ ثقافي مغرب/ مشرق، في نظرة هي نفسها عقلية متكونة ومتطابقة مع حكم قيمة إيديولوجي قبلي.

وكتابات الجابري، في تحقيبها وتأريخها للفكر العربي، تدرج الفكر في قوالب البرهان والبيان والعرفان التصنيفية (التيبولوجية) مع تصور صوري للعقل لا يحفل بالتراكمات والزحزحات المعرفية في أبنية التيارات الفلسفية المختلفة أو لتاريخيتها، إذ يصبح التاريخ واللاتاريخ في هذه الكتابات إسماً لمسمى واحد. يتحدث الجابري في مشروعه «النقد العقل العربي» عن محاولة في المجال الإبستمولوجي لنقد العقل العربي بوصفه أداة للإنتاج النظري، وليس الإنتاج (أو النتاج أو المنتوج) عينه. وهو يقر في البداية أنه كان من الممكن تفادي الاعتراضات على منهجه التيبولوجي التصنيفي لو استخدم كلمة «فكر» بدل كلمة «عقل»، ولكن أ. لالاند في تمييزه بين كلمة العقل المكوِّن (La raison constituante). والعقل المكوَّن؛ (La raison constituée) «يسعف» الجابري. والتمييز بين العقلين بحسب أطروحة الأخير تقوم على اعتبار العقل المكوِّن، النشاط الذهني الذي يقوم به الفكر في صياغة المفاهيم والمبادىء، واستخراج العلاقات من إدراك المبادىء والقواعد في الاستدلال. أما العقل المكوَّن فهو العقل كما يوجد في حقبة زمنية معينة، ولالاند يعرّفه بأنه «منظومة القواعد المقررَة والمقبولة في فترة تاريخية ما، والتي تعطي لها خلال تلك الفترة قيمة مطلقة»[1]. وبناء على هذا التمييز، يدرج الجابري «العقل العربي» في التصنيف الثاني ويعتبر العقل المكوَّن جملة المبادىء والقواعد التي تقدمها الثقافة العربية للمنتمين إليه كأساس لاكتساب المعرفة، أو التي تفرضها عليهم كنظام معرفي. ويقرن الجابري تعريف لالاند للعقل بتعريف آخر «للعقل المكوِّن

(١) A. Lalande, La raison et les normed. p. 16-17. Hachette. Paris 1963.

الذي يفترض عقلاً مكوَّناً»، يورده ليفي ستروس في «الفكر الوحشي». ووجهة نظر لالاند في هذا التمييز التي يوردها الجابري ويتبناها، هي أن العقل ـ المكوَّن ـ «ينزل منزلة المطلق من طرف أولئك الذين لم يكتسبوا، في مدرسة المؤرخين أو مدرسة الفلاسفة الروح النقدية»[1]. ومن الواضح أن مفهوم العقل المكوَّن عند الجابري هو عقلي قبلي، لم يصل إلى درجة قبلية عُلوية (تراسندنتالية) وإنما قبلية بدائية، لأن القبلية الكانطية في نظريتها المعرفية تقرن المعرفة بالشرط الزمكاني، وهو الأمر الذي لا نجد له مثيلاً في مفهوم الجابري. وذلك لكي لا نتحدث عن الكانطية الجديدة، التي تجاوزت المفهوم القبلي الكانطي بوضعها لنظرية المعرفة على أساس العلاقة بين الذات والموضوع في الصيرورة. والاعتراض الذي يتبادر إلى الذهن ليس الاعتراض القائل بـ «كلية» العقل أو «كونيته» كما ظن الجابري فقط، وإنما في نسبية العقل أيضاً. إذ أن علاقة المعرفة الأساسية لا يمكن أن تكون منطقياً بالنسبة لعقلنا، إلا تلك التي تكون بواسطة الوعي، مناط تصورنا للأشياء والعالم. والوعي هو بحد ذاته علاقة قائمة في الفكرة التي بواسطتها نفكر، وهي علاقة الذات بالموضوع بصورتها الشمولية. وفكرة الصيرورة هي فكرة التغير التي تنبثق من الشأن الكائن (الذي يكون) وإذا نفينا عن الفكر صفة الصيرورة فيكون كل شيء في حينه كائناً وغير كائن، أو اللاكائن كائن. وفكرة الصيرورة في العلاقة القائمة بين الذات والموضوع تحوي علة الكون في الشرط الزماني أو التاريخي. ومعضلة الفكر البنيوي الشكلي العربي أنه يفترض حالة من الثبات المطلقة في مقابل التحول النسبي في بنية العقل (الفكر) العربي، وذلك ليس صحيحاً البتة. وليس صحيحاً أن هناك أنساقاً مطلقة للفكر، وإنما أفكاراً تاريخية زمكانية تتطور، تتغير ولا يبقى منها مع تطور الزمن إلا ما هو كوني وعمومي. وبهذا المعنى لا معنى للقول «بتداخل الأزمنة» في العقل العربي. كما أن التصنيف الابستمولوجي (برهان، عرفان، بيان) قد ينقضه تصنيف إبستمولوجي آخر يقوم على مزدوجة «ماهية/ وجود»، أو «إسمية/ واقعية»... إلخ. وبهذا التصنيف قد يكون ابن

---

(١) المرجع السابق. ص: ١٦.

رشد البرهاني «واقعياً»، بينما يكون إبن تيمية إسمياً في نقده للمنطق الصوري! ويكون ابن سينا «ماهوياً»، بينما يكون الشيرازي وجودياً. . . إلخ. وأما الاعتبار بكلود ليفي ستروس، فمن المعروف أنه غير مثمر، لأن كتابات الأخير مستخلصة من دراسات لمجتمعات شفهية راكدة كما هو معروف، ولست أدري إذا كان من الممكن عقد مقارنة بين المجتمعات الهندية ذات النمط الحضاري «الميت» والحضارة العربية الإسلامية في القرون الخمسة الأولى للهجرة (بل حتى مع الحقبة الجاهلية!).

لا نريد أن يُستشف من كلامنا احتقار للثقافة الشفهية، بل نحن نحرص على احترام هذه الثقافة التي تظل بُعداً من أبعاد الشخصية والهوية الحضارية، في الماضي والحاضر. وليس ثمة ما يسوغ للثقافة العالمة، الكتابية، أن تحتكر تمثيلية الثقافة بإسم أية مرجعية نخبوية، أو رسمية، أو سلطوية، كما يشاء لها العقلاويون.

أما الإستشهاد بقول لالاند أن العقل المكوَّن سمة أولئك الذين لم يكتسبوا «الروح النقدية»، فهذا أيضاً كلام مردود، لأن الروح النقدية كانت متألقة في كتابات الفلاسفة والعلماء والمتكلمين والمتصوفة، وأزمة الفكر العربي لا تفسر بقصور العقل أو الفكر وإنما بعدم تضافر الشرط السياسي مع الشرط الفكري، وإلا لو انتصر المعتزلة والفكر الفلسفي «سياسياً» لسبق العرب الغرب في النهضة والحداثة.

يلاحظ أن كتابات العروي (العرب والفكر التاريخي ـ ١٩٧٣) و (الإيديولوجية العربية المعاصرة ـ ١٩٧٢) قد قدمت تلمسات هامة لبداية وعي مطابق في المجال النقدي. لقد فسر العروي التأخر العربي بغياب مرحلة أنوارية (ليبرالية) في الفكر العربي، ورأى أن ردم هوة التأخر يمكن أن يقوم على تبني وتضمين القيم الأنوارية الغربية، وقد حققت هذه الدعوة زحزحة هامة في الفكر المعاصر. وسنجد في كتابات ياسين الحافظ «الهزيمة والإيديولوجية المهزومة ـ ١٩٧٨» بخاصة استمراراً لدعوة العروي لثورة ثقافية بنيانية تتبنى قيم عصر الأنوار وتعميم الديمقراطية. ومع أن الحافظ يتبنى الدعوة التاريخانية أيضاً، إلا

أن كتاباته تقدم نظرة مطابقة لأزمة النهضة العربية الحديثة، وبرأيه أن الدولة الغربية البرجوازية قد انبثقت مع/ بموازاة حركة عقلنة السياسة متواكبة مع عقلنة بنى المجتمع، أما الدولة والسياسة العربيه فقد قامت على البنى المتخلفة، وكانت الدولة بذلك في شتى أشكالها البرلمانية، العسكرية، الأوتوقراطية دولة فوق المجتمع. لقد قامت النهضة لكنها لم تحرز التقدم المنشود على صعيد تحديث البنى العربية، ولم يترافق لاحقاً استبدال مفهوم النهضة بمفهوم التنمية (التصنيع، الإصلاح الزراعي) مع ثورة ديمقراطية تكفل وضع المجتمع العربي في العصر الحديث. يتساءل الحافظ قائلاً: «ألم يكن لتحرير المرأة وعلمنة السياسة والتعليم أن تضع المجتمع العربي، بفاعلية أكبر بكثير جداً من الاشتراكية التي صنعنا، في طريق التحديث!»[1]. ومع أن الكاتب ينطلق في حينه (توفي الحافظ في نهاية السبعينات) من نظرة اشتراكية، فإنه يعتبر أن الاشتراكية نفسها هي شكل من أشكال الديمقراطية والدمقرطة.

ومع أن برهان غليون يتبنّى بعض أطروحات العروي في «بيان من أجل الديمقراطية»، ويرى أن الفشل الأساسي في عصر النهضة هو الفشل في الوصول إلى الديمقراطية الشعبية التي تربط المعرفة بالممارسة والإنتاج. وأن الشرط الأول لوجود ديمقراطية هو وجود الأفراد الأحرار وتعميم التعليم، جنباً إلى جنب مع إشاعة الحرية والفكر النقدي. إلا أن الكاتب يتحول في كتاباته اللاحقة باتجاه نوع من الكتابة ثنائية الطابع: عرب/ غرب، سلفية/ حداثة، في خطاب دائري تكراري تصالحي مليء بأحكام القيمة التحصيلية.

ويأتي هشام شرابي من مناخات الوضعية الأنكلوسكسونية ليقدم ملامسات لإشكالية النهضة في ثنائية تميّز المدرسة الوضعية التي تقيم قطيعة مع الفكر الغيبي بكل أشكاله، الإبداعية وغير الإبداعية! يرى شرابي أن عملية «التحديث» الكولونيالي التي يتصف بها المجتمع التقليدي الخاضع للاستعمار هي شكل هجين من أشكال التحديث، أنتج نظاماً بطريركياً ذا شكل حديث. يتصف النظام

---

(١) ياسين الحافظ. الآثار الكاملة (الهزيمة والإيديولوجية المهزومة). دار الطليعة. بيروت ١٩٧٩. ص ٢٣٤.

البطريركي أو النظام الأبوي الجديد بأنه ليس تقليدياً، كما أنه ليس حديثاً، بل هو بالأحرى نظام فريد من نوعه له أنماطه الخاصة في التفكير والعمل والقيم والسلوك العملي، إضافة إلى نهج خاص في التعامل مع العالم والواقع. وفي مقارنته بين هذا النظام الأبوي ونظام الحداثة، يضع شرابي مفهوم «المعرفة» (البطريركي) مقابل مفهوم «الفكر» في نظام الحداثة، ومفهوم «العقل» مقابل مفهوم «الإيمان» ومفهوم «الحقيقة» مقابل «الحقيقة العلمية»، وهكذا دواليك في لغة ثنائية بدأها في كتابه «المثقفون العرب والغرب»؛ تبدو الحقيقة والمعرفة والعقل فيها كأقانيم كلية..

وتبرز الفلسفة الوجودية لتضع سؤال النهضة والحداثة في نصابها الصحيح باعتبار الآنية هي المقوّم الحقيقي للوجود، فتحقق القدرة غير ممكن إلا بواسطة الحرية، وتحقق القدرة الإنسانية غير ممكن إلا من خلال وجود الإنسان في الزمان، والكينونة لا يمكن فهمها إلا من خلال كينونة الإنسان، ذلك أننا في كينونتنا نحن ندرك الكينونة على أنها وجود. وإذا كنا نتفق مع الطرح الوجودي للمسألة فإننا من جهتنا نعتبر أن الإضافة الممكنة إلى هذه الفلسفة هي الفلسفة الشخصانية ـ ولكن ليس كما قدمتها بعض الاتجاهات اللاهوتية المسيحية والإسلامية (الحبابي مثلاً) وإنما كفلسفة تنطلق من الكينونة المحضة. كينونة الإنسان والكينونة العامة بما فيها كينونة الله، باعتبار الكائن الإنساني كائناً نوعياً، أي شخصاً روحياً تتحقق فرادة كينونته في انسجامه مع الكينونة بأبعادها الزمانية واللازمانية، وبهذا تصبح الكينونة غير مشروطة بالعدم، وإنما بالتحقق الروحي والحياة النوعية للإنسان، حيث لا يكون الوجود برانياً وإنما جوانياً كعلاقة بين الروح والوجود، الذهن والعين، الحدس والعقل في علاقة الوجود. ونحن نعتبر أن سؤال الكينونة هو سؤال تاريخي. ومن هنا، فإن علاقة العرب مع التراث التاريخي علاقة محددة طالما أن العرب ما زالوا في طور السؤال عن الذات والبحث عن الذاتية. إن العرب يدخلون في عداد تلك الشعوب الكبرى (اليونان، الهند) التي يقوم مجدها في الماضي الحي بالمقارنة مع موت الحاضر، وهي لهذا السبب مضطرة للدخول إلى زمن المستقبل إلى التواصل والتراسل مع التراث كما يرنو تمثال جانوس الروماني الشهير إلى الماضي والمستقبل في آن معاً...

ظواهرية الجمال
ـ نقد الحُكم الجمالي ـ

ما الجمال؟ ما هو معيار الحُكم الجمالي؟ التعيين ـ كل تعيين ـ توكيد.

والتوكيد ـ كل توكيد ـ يعني إصدار حُكم. والحال هذه، فإن كل حُكم هو حُكم قيمة يحدد الموضوع الجمالي. وبكلمة أخرى هو حُكم ذاتي، حُكم الحاكمة الذهنية إزاء الموضوع.

يظهر الجمال في الثلاثية الأنطولوجية (الجمال، الخير، الحق) الأكثر استعصاءً على القياس المعياري، بالنظر إلى طبيعة الحُكم الجمالي الذوقية اللامعيارية: هل الجمال هو الممتع؟ الجيد؟ المفيد؟ السامي؟ أو الخارق Fantastique؟ تلك هي بعض الأسئلة المطروحة في تعيين اللامتعين، في تعيين الجمال.

والأسئلة هذه تستضمر أسئلة أخرى محايثة تتعلق بالمنظور، والطريقة، والبُعد الميتافيزيقي؛ هل هنالك ثمة جمال بذاته en soi، أي هل ثمة وجود لجمال مثالي؟ (نسبة إلى المثالية أو الفكروية الأفلاطونية). هل الجمال قَبْلي أم بَعْدي a posteriori؟ هل هو ظاهرائي (من ظاهرة) أو بالأحرى ظاهرائي ـ وجودي باعتبار الوجود الظاهرائي معياراً للجمال والجمالية؟ هل الجمال أوّليائي متعال nouménale، أم هو من طبيعة علائقية؟ وأخيراً، وليس آخراً، إذا استبعدنا المثالية والماهوية هل هنالك ثمة جمال ـ في ـ ذاته pour soi أي جمال يتحدد بالجمالية المحضة ـ في ـ موضوعات الجمال.

في ردنا على هذه الأسئلة المقدمات التالية:

إذا اعتبرنا الجمال بذاته en soi، كأفهوم غير عملي، من الوجهة الاستيتيكية والأفهومية، باعتباره مفهوماً ماهوياً، فإننا نرى، مع ذلك، أن هذا الأفهوم المطروق في محاولة فيليبوس لأفلاطون، كأفهوم يتناول ثمة جمال خالص، جمال ـ في ـ ذاته pour soi يبقى في نظرنا مشروعٌ وصالح. وهذا الأفهوم يتلاقى، واقعاً، مع الجمالية الهيغلية، ونظرية المحتوى، القائمة على تصور لجمالٍ يخاطب الروح، أي لفنٍ روحي.

إذا اعتبرنا أن تقليد الطبيعة، كنسخ وإعادة فعل ما هو كائن، كما هو، كإعمالٍ إتباعي لمثالٍ مُحتذى، فإننا نعتبر أن المحاكاة، مع ذلك، عملية ذهنية، كامنة وباطنة في الوعي الإنساني، باعتبار أن المحاكاة دراما وجودية بدئية صراعية كما يقول رينه جيرار[1]، أو هي ولع فطري في إقتداء المغلوب بالغالب ـ كما يرى العلّامة ابن خلدون ـ ويترتب على هذا صلاحية النظرية الجمالية الأرسطية، النسبية، وكذلك امتداداتها في الفلسفة العربية ـ الإسلامية عند الفارابي وابن سينا وابن رشد الذين أجمعوا على اعتبار المحاكاة فطرية في الوعي الإنساني باعتبارها وظيفة من وظائف الحُكم والمُخيلة.

بيد أن الفن والجمال لا يقتصر على أية صيغة أفهومية مسبقة. ولذلك تُعتبر النقدية الكانطية تدشيناً للعصر النقدي، بالنظر إلى أن نظرية الحُكم الجمالي الكانطية، تفصل، في ملكة الحُكم، أو الحاكمة، الكونية الجمالية عن الكونية الأفهومية، وذلك بإعطاء أفهوم الجمال، أو الجميل، قيمة إستيتيكية خالصة.

والحُكم الجمالي، رغم ذلك، هو حكمٌ ظاهرائي وليس أوليّائي noumenale (أولي متعال)، وهو من طبيعة استقرائية، حقانية Facticité،

---

(١) أي دراما محاكاتية صراعية تدور حول موضوع المحاكاة. انظر:

René Girard. Des choses cachées depuis la fonation du monde Ed. B. Grasset. Paris, 1978.

lettres. Paris 1985 p. 36 - 37.

وجودانية existentiale، في علاقة الحُكم الجمالي مع الموضوعات الجميلة، موضوعات الجمال، إلا إذا كان الاستدلال الترانسندالي يقوم على الظاهرات الموجودة ـ في ـ العالم in - der - welt. بالنظر إلى أن كل حُكم جمالي هو علاقة قصدية intentionalité مباشرة فاعل ـ مفعول، أو ذات ـ موضوع.

ويتفرع عن هذه المقدمة الكبرى، مقدمة وسطى: إذا اعتبرنا الشخص فرادة غير قابلة للاقتصار، أي فرادة غير اقتصارية irréductible، باعتبار الفرد كائن كامل، تام، وليس مجرد تلاقي لمادة، وأفكار، وجسد، أو لوعي، وروح، وجسد، بل إذا اعتبرناه، بالحري، كَكُل لا يتجزأ، كوحدة جُوّانية، ذات أولوية على التعدد (أو التعادد) فإننا نعتبر أن الحُكم الجمالي أيضاً هو حُكم شخصاني، خاص بالدخيلة الروحية للذاتية، أو بالضمير الذاتي للشخص الإنساني.

وهذا يعني، بالمحصلة، أن أفهوم الجمال والجميل، كمقدمة، هو ما يتعلق بكل مغامرة وكل رهان استيتيكي، وهو بهذا المعنى عملية عَوْد ـ تجاوز أبدي، اختلافي بديء، يتجاوز كل ما يمكن أن يكون، وما يجب أن يكون في صيرورة البحث التشكيلي والجمالي المؤتلفة ـ المختلفة.

يكعى أفلاطون في محاوراته المتعلقة بهذا الشأن عن إيراد تعريف جامع للجمال بذاته، فالجميل يظهر في محاولة هيبياس على أنه ما يتعدى الملائم، الذي يضفي على الأشياء جمالاً ليس بالضرورة جمالاً بذاته، والمفيد باعتباره مرادفاً للملائم، يتحدد بدوره بالقوة التي تجعله مفيداً، والجيّد، باعتبار أن الجيد والسيء موضوعات لا تتحدد بذاتها. كما أن الممتع أو الطريف موضوعات ذوقية يشوبها إطراح للذات عقلية «محضة» قد تبدو غير جميلة ـ بذاتها ـ كالقوانين.

رغم هذا، نجد عند إفلاطون في محارة فيليبوس عناصر رؤية جمالية قريبة من مفهوم الجمال ـ في ـ ذاته، إذ يتحدث عن لذة متأتية عن الأشكال الهندسية والخطوط المستقيمة والمنحنية، عن أحجام وسطوح إلخ، وتلك الأشكال المحضة هي بنظره كالروائح الجميلة، متحررة من كل رغبة بحتة، ولكنها مع ذلك ليست خالصة أو ميتافيزيقية... هذه الفقرة التي تؤشر إلى بُعد

استيتيكي خاص في النظرية الأفلاطونية، تذّكرنا، بصورة غير مباشرة، بأفهومات جمالية حديثة يقوم عليها الفن التجريدي الشكلاني، أو الفن العربي - الإسلامي الأرابسك (العَرَبسك)، مع أن أفلاطون لا يتطرق إليه إلا عرضاً، بحدود ما نعلم.

ويتبقى المنظور الميتافيزيقي للجمال والجمالية، الذي يوليه أفلاطون في «**الجمهورية**» أهمية أساسية.

وحقيقة الأمر، أن محاورة «**هيبياس الأكبر**» هي من نوع **المحاورات التدحيضية** anatreptique وهدفها في العادة، قلب آراء الخصوم ودحضها، ولهذا لا نجد فيها ثمة تعريف ختامي للجمال - لا في ذاته ولا في غيره. وحتى إصطلاح «الجمال بذاته» الوارد فيها لا يحتمل محمولاً جمالياً، وإنما منطقياً. وقد قصد أفلاطون، على ما يظهر، في هذه المحاولة، مواجهة خيلاء أهل السفسطة والجدل، ممثلة بشخصية **هيبياس** أحد رموزهم، وبنقض شغفهم بالتصورات، مقابل احتقارهم للبداهة والحقيقة.

يبقى، كما قلنا الأفهوم الميتافيزيقي للجمال والجمالية عند أفلاطون، الذي يحظى في كتاب الجمهورية بأهمية أساسية، وتطبعه نظرية المُثل أو الصُوّر الجوهرية بطابعها وميسمها.

تقوم نظرية المعرفة الأفلاطونية في **الجمهورية** كما هو معروف على تصنيف ثلاثي:

- الفكرة، أو الصورة الأصلية (وهي مثال الشيء أو الشكل الجوهري التام).
- المحسوس.
- المُتخيل.

وهذا التصنيف يتطابق مع ثلاثة أصعدة، صعيد الاستعمال، وصعيد الصناعة، وصعيد التقليد أو المحاكاة.

ويتميز التصور الأفلاطوني للمعرفة في الجمهورية ببُعد ميتافيزيقي. فالمثال، أو «الصورة التي تشمل خصائص عدة نطلق عليها اسماً واحداً»، حسب التعريف الأفلاطوني، أي الماهية، ليس في الحقيقة مجرد ماهية منطقية، تحدد الشيء بما هو هو كما هو، وحسب، بل هي ماهية جوهرية متعالية، واقعوية. فالجمالية الأفلاطونية، إذن، من حيث كونها مثالية، واقعوية (مقابل إسمية) ليست جمالية وجودية، ظاهرائية، بالنظر إلى كونها غير علائقية. فالأشياء المحسوسة - في - العالم، بموجبها، ليست إلا «ظلالات» لحقيقة عُلوية، متعالية. لذلك نرى أفلاطون في محاورة فيدر يعتبر أن الجمال في العالم لا يمثل إشراقة الجمال الحقيقية، وهي لا تمثّل إلا الإمارات العامة الأدنى، للموضة المثالية، في عالم المثالات الأعلى، حيث الجمال بذاته، الجمال الحقيقي المحض...

وأمام هذا الإفراط في النزعة الواقعوية، الجوهرية، الذاتوية، جاءت الأرسطية لتؤكد على واقعية - جديدة، موضوعية، مع أنها ليست إسمية بالمعنى الأمبريقي. فنظرية المعرفة أو الإدارك الأرسطية تقوم على المُرَكّب من الإثنين، أي المركب من المعقول والمحسوس، فالأشياء بهذا المقتضى محسوسة - معقولة، تقوم على المُركّب من الصورة والمادة، مع أن الرابطة المنطقية والميتافيزيقية تقدّم الصورة على المادة، الكليات على الأجزاء، أو العينيات.

غير أن الجمالية الأرسطية، في تطبيقها لهذه النظرية، تأخذ على الجمالية الأفلاطونية مآخذ عدة أهمها:

نظرية الشعر:

فالشعر بنظر أفلاطون فن تقليد لظاهرات الحياة وليس فناً «جوهرياً»، وهو فن يندرج في مقولة المنسوخ عن أصله مرتين، وهو يختص بالمخيلة ولا يختص بالعنصر العقلي، العنصر الأشرف والأرقى.. أما الشعراء، فهم بنظره كالرسامين، المقلدين الذين يهتمون بمحاكاة الظواهر، ولا يحاكون المثالات، اليقينيات الحقيقية. أما أرسطو فيرى أن الشعر يختلف عن التأريخ، إذ أن

التاريخ مجاله الخاص بينما مجال الشعر هو العام. وبعكس النظرة الأفلاطونية التي ترى أن الشعر يتعارض مع الفضيلة، يرى أرسطو أن الشعر ليس مجرد أساطير، ووظيفته ليست سرد الحقائق المتحينة والمعينة، وإنما ما يجب أن يكون، وأن من يقلد ويحاكي ـ والمحاكاة بنظره فطرية عند الإنسان ـ ما يجب أن يكون ليس بأدنى ممن يحاكي ويقلد ويصور ما هو كائن. وغاية الشعر بنظر أرسطو لا تتعارض مع الفضيلة، بل هي المتعة بمعناها السامي، وليس اللذة الماجنة الحسية، وهي متعة منبثقة عن المشاعر ولكن أيضاً عن العقل، والمعيار العقلي. وقد فصل أرسطو، بعكس أفلاطون، المقال الإستيتيكي عن «الأخلاق» و «السياسة»، باعتبار الشعر نوعاً من أنواع المتعة العقلية الغير مشروطة بالتعاليم السياسية والأخلاقية السائدة. بل أن الفن يتميز بخاصية تطهيرية (تفريجية) غايتها إزاحة الانفعالات بواسطة الشحنات الكوميدية أو التراجيدية. وفيما يرى أفلاطون أن الشعرية تندرج في نطاق الاستوحاء والأهواء، يرى أرسطو، على العكس أن الفنان يحاكي الأفعال المتطابقة مع البداهة، وهو يتمثل الطبيعة، ويحاكي عدا الفعل الإنساني والأخلاق والأوضاع والأهواء، الطبيعة، فتقترن بذلك محاكاة الطبيعة الخارجية والداخلية للظاهرات. كما أن المحاكاة، بنظر أرسطو، ليست تقليداً حرفياً للموضوعات، فالفنون الجميلة تختلف في الوسيلة، والموضوع، والكيفية، والأسلوب.

لكن المفارقة القائمة في الجمالية الأرسطية، أنها تقوم على إدراج الشعر في المنطق، بوصفه قسماً من أقسام الكليات المنطقية، أو الكلام المنطقي.

وقد تأثرت الفلسفة العربية بهذه النظرة العقلاطية (اللوغوقراطية) فأدرج الفارابي الشعر في المنطق باعتباره عنصراً من عناصر الأورغانون (المنطقيات) فجاء ترتيبه بعد البرهان والجدل والخطابة. وكذلك أدرج ابن سينا الشعر في شرائط اليقين، وأفرد منزلة للمقدمات الشعرية باعتبارها جزءاً من المقدمات المنطقية الأخرى. ولا يحيد ابن رشد عن هذه القاعدة، بإدراجه الشعر في المنطق الكلي.

ونحن نرى الفارابي يعقد مقارنة بين المحاكاة والمغالطة السوفسطائية

باعتبارهما من الأحكام المنطقية الكلية.

وقد دمج الفلاسفة في نظرياتهم الشعرية والجمالية عناصر أفلاطونية وأرسطية الطابع. ونحن نجد صدى نظرية المنسوخ عن أصله مرتين (محاكاة مثالات الأشياء وليس الأشياء عينها) الأفلاطونية، مستعادة عند الفارابي بصورة طريفة وجديدة تجمع في الحقيقة ـ على طريقته المعهودة في «الجمع بين آراء الحكيمين» بين أفلاطون وأرسطو. وذلك في مثل المرآة، حيث يقول أن المحاكاة على ضربين محاكاة الشيء نفسه (عينه) ومحاكاة المحاكاة (كصنع تمثال يحاكي زيد ووضع مرآة يُرى فيها تمثال زيد، فتكون المرأة كمن يحاكي المنسوخ عن أصله مرتين، وفي هذا استعراض للمحاكاة المرآوية، الشكلية. غير أن الفارابي لم يرفض المحاكاة جُملةً بل اعتبر، كغيره من الفلاسفة، المحاكاة فطرية في الجنس البشري. وقد تبنى الفارابي مبدأ المتعة الأرسطي، واعتبر «اللعب واللذة» من الأمور الغير متعارضة مع العقل، إذ لا تعارض بين الشعر المقصود للمتعة ـ في ـ ذاتها، والعقل أو الفائدة، باعتبار أن اللذة أو المتعة المطلوبة ـ في ـ ذاتها ليست بالضرورة بدون غاية. وبهذا يقرن الفارابي بين المتعة ـ في ـ ذاتها للشعر والموسيقى والفنون قاطبة، والغاية الجادة والنافعة للفن.

ويتفق ابن سينا مع الفارابي في اعتبار اللذة والفائدة وظيفتا الشعر والشعرية. ويرى بدوره أن «المقدمات» الشعرية ليس من شرطها أن تكون صادقة أو كاذبة، بل يكفي أن تكون مخيلة باعتبار أن الشعر من جملة ما يُخيل ويحاكي، وفي هذا ربط للفن بوظيفة إكسترا ـ عقلية هي وظيفة المُخيلة.

والمفارقة، أنه إذا كان تصور أرسطو للشعر والشعرية طابعه «مسرحي»، قوامه التراجيديا والكوميديا، فقد كان تصور الفلاسفة المسلمين لمفاهيم التراجيديا والكوميديا، «شعرياً». وقد فسر هؤلاء التراجيديا (الطراغوذيا) والكوميديا (الكوموذيا) بأنواع «المدح» و «الهجاء» في الشعرية العربية بنوع من إسقاط مفاهيم الشعر العربي على المسرح اليوناني، تأثراً بالنظرية الشعرية

الأرسطية. فجاءت عبارات «طراغوذيا» و «قوموذيا» غير وافية بالغرض، عدا عن كونها غير متطابقة مع التصور المسرحي اليوناني لها. ويبدو أن المترجم الأول لكتاب الشعر قد خلط بين حديث أرسطو عن أنواع الهجاء والمدح السابقة في شعر هوميروس وبين مفاهيم المدح والهجاء في الشعر العربي.

عرّف أرسطو التراجيديا بأنها محاكاة عمل جدي تام ذي طول معلوم، بلغة مزخرفة بأنواع الزخرف الذي يناسب الأجزاء المختلفة، وهي عبارة عن قصة تمثيلية، لا حكاية إخبارية، تطهّر بالشفقة والخوف هذين الانفعالين[١]. أما الكوميديا فيعرّفها بأنها محاكاة ذوي الأخلاق الدونية بما هو مضحك وقبيح، في ما هو شائب بدون أذى»[٢].

وقد ميّز أرسطو بكلمة «جدّي» في تعريفه للتراجيديا بينها وبين الكوميديا باعتبارها محاكاة عمل هزلي. كما ميز بين التراجيديا والملحمة epopée باعتبار الأخيرة تعتمد قافية نظامية تقوم على السرد الروائي. ولم يميز أرسطو بين المسرح (التراجيديا والكوميديا) وبين الدراما الشعرية وأدرجها جملة في فن الشعر أو الشعرية.

أما الدراما بمعناها الحديث فهي عبارة عن كل عمل فني، كوميدي، أو تراجيدي، شعري أو نثري أو سينمائي إلخ، مما يثير ويحرض المشاعر.

أما الفلاسفة المسلمون، فقد تفاوت استيعابهم لمفهوم الدراما اليونانية، بالنظر إلى غياب تقليد مسرحي عربي - إسلامي، ما خلا بعض الأشكال المتأخرة كمسرح السيرة (الحكواتي) وخيال الظل (الكراكوز) وعرّفوا الدراما كلٍ بحسب تجربته ورأيه. ويشير الفارابي إشارة عابرة إلى التراجيديا قريبة من المفهوم اليوناني فيقول: «أما طراغوذيا فهو نوع من الشعر.. له وزن معلوم يلتذ به كل من سمعه من الناس أو تلاه، يذكر الخير والأمور المحمودة المحروص عليها ويمدح بها مدبرو

---

(١) Aristote. Poétique. Ed. «Les belles lettres. Paris 1985 p. 36 - 37.

(٢) Ebid. p. 35.

المدن»[1]. يُلاحَظ في هذا التعريف التزام بالموقف الأرسطي الذي يخلط بين المسرح والشعر من جهة، والموقف الإسلامي الذي يخلط بدوره بين المدح الشعري والتراجيديا.

ويعرِّف ابن سينا «الطراغوذيا» بأنها محاكاة فعل كامل الفضيلة، عالي المرتبة، بقولٍ ملائم جداً، لا يختص بفضيلة جزئية، تؤثر في الجزئيات لا من جهة الملكة، بل من جهة الفعل، محاكاة تنفعل لها الأنفس برحمة وتقوى»[2] وفي هذا التعريف السينوي اقتراب من التعريف الأرسطي الذي يحدد وظيفة الشعر بأنها تتعلق بالكلي لا بالجزئي، والمحاكاة في حال الفعل الدرامي للأشخاص والأحداث، وكذلك الإلماح إلى مفهوم التطهير الدرامي المحرك للمشاعر والإنفعالات.

أما إبن رشد فقد ربط بصورة شبه حرفية بين التراجيديا والكوميديا وبين المديح والهجاء في الشعر العربي، فسمّى التراجيديا بصناعة المديح، وسمّى الكوميديا بصناعة الهجاء، إذ يقول عن التراجيديا أو عن «صناعة المديح» كما يسمّيها بأنها تشبيه ومحاكاة للعمل الإرادي الفاضل الذي له قوة كلية في الأمور الفاضلة، محاكاة تنفعل لها النفوس إنفعالاً معتدلاً بما يولد فيها من الرحمة والخوف، وذلك بما يخيل في الفاضلين من النقاء والنظافة» إلخ[3] بصفة عامة أخضع الفلاسفة والتراجمة العرب والمسلمون مفهوم الشعر لمبدأي اللذة والمحاكاة، واعتبروا الشعر أسمى من الرواية التاريخية، بما هو كلي، أو طلبٌ للكليات المُخيلة.

اللاطبْعنة Dénaturalisation:

غير أن المحاكاة، بما تعنيه من الإحتذاء بالطبيعة، ونقل الواقعي، كما

---

(١) الفارابي. مقالة في قوانين صناعة الشعر. ملحق أرسطو. فن الشعر. ترجمة وتحقيق عبد الرحمن بدوي. مكتبة النهضة المصرية. القاهرة 1953. ص ١٥٣.

(٢) المرجع نفسه. الملحق. ص ٧٦.

(٣) المرجع نفسه. ص. ٧٧.

هو، واتباع المثال، أو اتباع غاية أخلاقية معطاة، أدت إلى حالة من الاتباعية الأكاديمية هيمنت على الجمالية القروسطوية، التي أصبح معيارها الجمالي يقوم على الوحدة، والكونية، والإتفاق L'invariance، حوّلت الجمالية إلى «عقيدة». وصار الهدف المُعطى والمُلقى على عاتق الفنان في سعيه الدؤوب إلى محاكاة وتمثيل الطبيعة «الحقيقية»، هو «إعادة ـ خلق» الطبيعة في العمل الفني، ونسخ الموضوع المعطى دُون بالاهتمام بالأسلوب والانطباع الذاتي إزاء موضوع الخلق الفني الذي اعتبر ثانوياً في عملية الإبداع.

وقد سادت نظرية المحاكاة باعتبارها الشكل الأرقى والأوحد للفن الكلاسيكي، إلى درجة اعتبرت كل نزعة أسلوبية كنزعة هوائية خارجة على «الأصول» (أصول المحاكاة) قائمة على التجريب وليس على القاعدة المتبعة! وحتى مونتسكيو، كان يعتبر أن عظمة رافائيل الرسام الإيطالي الكبير، تكمن في كونه أكثر الفنانين محاكاة للطبيعة **كما هي**، بدون أسلوبية، وليس كما يراها الفنان! حتى أن الفنانين الأسلوبيين في العصر الوسيط كان ينظر إليهم باعتبارهم «مبدعين» أو بكلمة أخرى هراطقة، وقد حُكم على كثير من الأعمال الكبيرة ومنها بعض لوحات **غُوْيا** بأنها أُسلوبية ولا تلتزم بمعيار محاكاة الطبيعة!

على أن عصر النهضة، بنقده للإتباعية الأرسطية في مجال الفلسفة، والطبيعيات، جنباً إلى جنب مع نقده للكنسية الدينية، قد وضع مفهوم محاكاة الطبيعة موضع النقد أيضاً. يجد الكاتب النهضوي الإيطالي **فرانسيسكو روبرتللو** في نقده لكتاب الشعر لأرسطو، أن الشعر هو عبارة عن نشاطية تمثيلية للأشياء ليس وفقاً للطبيعة وحسب بل وما يتعدى الطبيعة، في علاقة الشاعر مع الطبيعة وما وراءها، أي على لا ـ طَبْعنة الجمالية الشعرية. والمُفارقة، أن الحركة الأسلوبية التي ظهرت في عصر النهضة كحركة إبداعية لم تحظَ بأي اعتراف بالقيمة الجمالية الخاصة لأعمالها وإنجازاتها الكثيرة إلا في أواسط القرن العشرين، حيث اكتشف الفن الحديث فيها فناً تزيينياً أصيلاً، وليس مجرد «محاكاة»، واعتبر الفن الأسلوبي كفنٍ راقٍ يقوم على اللاطَّبْعَنة، بمعطياته الجوهرية القائمة على الحركة، والدراما والذاتية الهوائية، والإنطباعية!

الأسلوبية الحديثة:

والأسلوبية الحديثة قد ظهرت وبرزت، بنزعتها نحو الخروج على المحاكاة الصورية للطبيعة، بروحها الفردوية، ونزوعها نحو الغرابة والهوى، الفانتازي إبان القرن التاسع عشر، وهو العصر الذي شهد حلول الإناسة ـ المركزية محل الألوهة ـ المركزية، في مواجهة الكلاسيكية والإتباعية، واستبدلت فيه الجمالية الحديثة الغربية الله بالفن!

لقد حملت أوربا الفاوستية مشعل الحداثة مع مفهوم جديد وحديث للفن من أجل الفن. ذلك مع انفتاح على الفن الأخروي، الفن الأوقيانوسي مع رسومات ولوحات غوغان الغريبية exotique، مع الفن الإسلامي، العربسك بألونه وأساليبه البارزة في جماليات ماتيس ولوحاته وألوانه، وكذلك مع الفن البدائي الأفريقي الذي استوحى منه الفن التكعيبي مفاهيم رئيسية. هذا دون أن ننسى العودة إلى الفن المصري، وفن ما قبل ـ التاريخ، الذي استوحت منهما الحركة التشكيلية الحديثة الكثير من المفاهيم والطرق والأساليبة الفنية.

ظهرت الإنطباعية كأولى الحركات الفنية التعبيرية المناوئة لعقلنة الطبيعة في الفن. وبدل العقل حل الحدس في علاقة الفنان بالطبيعة. ولعل الإنطباعية هي نوع من العودة النقدية إلى الطبيعة في علاقة الفنان التي تقوم على إبراز الظواهر فيها، بدل المحاكاة الحرفية والمرآوية لها. وقد ظهرت الإنطباعية، تاريخياً، كتعبير عن السخط الفردي ضد المُسلّمات التي لا تقرن الحقيقة بالتجربة، من جهة، وعن ميل الفنان إلى التعبير عن دخيلته وسرائره في العمل الفني، وإذا كانت الموضوعات الرئيسية للإنطباعية واقعية الطابع، باعتبار أن الانطباعيين اتجهوا نحو المشهد الطبيعي، إلا أن نظرتهم، مع ذلك، إلى الواقع كانت بعيون أخرى. بعيون داخلية، حميمة وصميمية، قائمة على الإنطباع والموضوع motif والفكرة. لقد كانت الإنطباعية، في مواجهة الطبيعة وضدها، ترى في الواقع ما يشبع النظرة للحياة والظواهر التي تسري فيها، كديمومة متحولة، فالحقيقة تظهر في الظاهرة وليس في المحاكاة الصورية.

تأثرت الإنطباعية بالفن الياباني، الذي يتميز بإزالة خط الأُفق في اللوحة مما يجعل الفنان في علاقة حدسية مباشرة مع موضوعه الفني.

كما أتاح تطور العلم المقتصر على دراسة الظواهر كما هي على استعمال لونية بصرية لا يقبلها ذوق الجمهور المصاب بالعمى اللوني، فيما يقبلها ويبررها العلم، فبدل الألوان الصباغية مال الانطباعيون إلى استعمال لونية مركبة تبرز اهتزازات وخلجات المشهد الطبيعي في اللوحة البصرية، بحيث أصبحت الحياة منظورة في اللوحة.

والتركيز على اللونية البصرية، مهّد الطريق إلى المدرسة **الوحشية** وهي حركة فنية كان أبرز مؤسسيها هنري ماتيس، أدخلت اللونية الحارّة (الوحشية) على اللوحة، فأبرزت صفاء الأشياء في صفاء وغنائية الفن التشكيلي.

ومقابل اللونية النقية، رفضت **التكعيبية** الألوان الكثيفة والأشكال المسطّحة، مركزةً على الرمز النحتي كشكل تعبيري بنائي، يقوم على الهندسة والتجسيم، ويتناغم النظام الهندسي فيه مع الشكل في خدمة التناسق التشكيلي، وتعتمد التكعيبية على تمثيل الظواهر بتجزئتها إلى عناصر هندسية بسيطة (على شكل مكعب) دون الالتزام بتصويب منظور الأشياء.

لكن العودة إلى تطلب النظام، والمنطق، والمعقولية في الفن التشكيلي هو الذي حفّز ظهور التجريد التعبيري بأشكاله الهندسية البنائية، كالمربعات والمثلثات والخطوط المجتزأة والمتقاطعة في تناغم تشكيلي عقلي هادف، بحثاً عن الرمزية في فراغات الظواهر.

والتجريب التشكيلي يصل إلى ذروته مع الحركة السوريالية التي جمعت بين اللاشكلية والإنطباعية مع العودة إلى التجسيم والتجريد. وتعتبر السوريالية خلاصة التجريب الفني الحديث وذروة التعبيرية الجمالية. لقد أدى إبراز الواقع بالعين الإنطباعية التي ترى صورة أخرى لا تقليدية عن الواقع، إلى مروحة كاملة من الاتجاهات التعبيرية التي ذكرنا بعضها، وأدت فيما أدت إليه، في البحث الدائب عن أشكال تعبيرية جديدة إلى اللا ـ واقعية أو الفو ـ واقعية: السوريالية،

وأُسسه ليس العقل أو الحدس وإنما الخيال والحلم.

فالسوريالية، كحركة أدبية وفنية، برفضها للجمالية المنطقية، تنحو نحو اللاوعي، حيث الرغبة والغريزة تتفلت من أي منطق أو نظام في التعبير عن مكنونات الذات الإنسانية، وحيث حقيقة الأشياء تظهر كما هي - في - ذاتها. وفي هذا تقترب السوريالية من التحليل النفسي. كما تقترب من هيغل في اعتبارها المنظر نتاجاً صافياً أو خالصاً للروح.

توجد نقطة ما في الوعي تكف فيها الحياة والموت، الواقعي والخيالي، الماضي والمستقبل، التواصل واللاتواصل، الأدنى والأعلى، عن كونها مُدركة بصورة متناقضة، هذه الحالات «المتناقضة» لحالتي الحلم والواقع تبدو في حالة من الواقعية المطلقة هي السوريالية. والجمال عند السوريالية هو الساحر، فالساحر دائماً جميل، وكل ما هو ساحر جميل، ولا يوجد ثمة ساحر ليس بجميل، على حد تعبير بريتون[1].

والتجريب الفني المعاصر في بحثه الدائم والدائب عن أشكال تعبيرية جديدة كالتجريد بأشكاله الغنائية والمفاهيمية، و الدادائية - الجديدة التي ترى الجمال في كل ما يتناوله الفن من أشكال وأشياء إلخ... بلغ أقصى حدوده في نظرية **ألّلا - فن** وهي نظرية ترى في خروجها على السائد والمألوف والتقليدي، في الارتجال والمصادفة، واللاتناسق، شكلها الخاص للجمالية...

الواقعية - الشكلانية:

على صعيد الأدب، يمكن اعتبار **ليون تولستوي** (ما هو الفن؟) كأب للمدرسة الواقعية في الأدب. يرفض تولستوي مبدأ «الفن للفن»، فالفن في نظره ليس في المتعة أو اللذة (فالفن الذي يعتمد على مبدأ المتعة ليس فناً!)، والفن هو الفن «العقلاني» الذي يقوم على وظيفة خارجة عليه، كامنة في محتواه ووظيفته الاجتماعية. وقد تبنت المدرسة الواقعية الإشتراكية هذه النظرية في

---

(١) André Breton. Manifeste du surrialisme. Gallimard. 1990. Paris. p. 25.

الفن، رافضةً الشكلانية والذاتية، مع التطلب من الفنان التصور المعياري والملموس للواقع. يحدد القاموس الفلسفي (1967) في موسكو «المبادىء الإيديولوجية والإستيتيكية» بالتالي:

- الإخلاص للإيديولوجية الشيوعية.
- وضع النشاطية (الفنية) في خدمة الشعب بما يتفق مع روح الحزب.
- الارتباط الشديد مع نضال الجماهير الكادحة، ومع النضال الأممي الاشتراكي.
- التفاؤل التاريخي، ورفض الشكلانية والذاتية.

وإذا كان هنالك ثمة حق في اللجوء إلى الشكل، أو الأهواء أو اللاوعي كمتطلبات فنية فينبغي على محتوى هذه الفنون أن يلتزم بالمعيار الموضوع ويعبّر عن «الملموس». يصف ستالين الفنانين بأنهم «مهندسي الروح»...

غير أن هذه النظرية وجدت معارضة لها حتى في الأوساط الماركسية أو الماركسية - الجديدة. فأراغون كان يرفض النظرية الواقعية الاشتراكية «المستوردة من موسكو»، ويفضل عليها نظرية الواقعية النقدية المستمدِة من كتابات ستاندال. ويرى هربرت ماركوز في كتابه «البُعد الإستيتيكي» أن الفن لا يغيّر العالم، ولكنه يساهم في تغيير الوعي ودوافع البشر الذين يغيرون العالم.. ولكن المسألة الأهم المطروحة هي أن تغيير الوعي ودوافع البشر لا يمكن أن يكون بالحتمية، أو بالقصدية، وإنما في حرية وبحرية. والسؤال الإستيتيكي المطروح أيضاً: ألا يمكن ترجمة الواقع والملموس مع اللجوء إلى الشكلانية التعبيرية، أي الرمزية؟ قامت الشكلانية في روسيا بناء على التطلب الرمزي، مؤكدة على العلاقة بين الفن وأسرارية اللغة الجمالية الشعرية والفنية، باعتبار الشكل ليس شكلاً لذاته، وإنما شكلاً رمزياً له وظيفة دلالية رمزية، عدا عن وظائفه التعبيرية العديدة في المجالات الثقافية عامة.

وقد سحبت الشكلانية الروسية أثرها على الحركة الأدبية الغربية وتياراتها سواء من حيث الأسلوبية، أو من حيث المقاربة المورفولوجية للموضوع

الأدبي. وكل هذه التيارات كانت تنطلق من استقلالية مفترضة لميدان الأدب.

الخطاب البنيوي:

غير أن المنهجية البنيوية، الذي تركت آثارها على العلوم الإنسانية قاطبة، أثرت أيضاً على الأدب، وذلك بإيلاء الأهمية للخطاب، وإعطاء الأولوية للنظرية على حساب التأويل.

والخطاب، بالتعريف البنيوي، هو عبارة عن جملة البنى الفعلية المنطوية في كل عمل أدبي.

والحال، وصلت النظرية الأدبية المعاصرة، إلى حالة من التنوع الخطابي أدى إلى «موت البطل» حيث لم يعد ثمة وجود لبطلٍ درامي في «الرواية الجديدة»، أو إلى بروز أنماط أدبية جديدة كالسيرة الذاتية لم تكن تُدرج عادة في خانة الأدب، هذا ناهيك عن الشعر الذي اختلط بالنثر الشعري والأدبي إلخ، كل هذا جعل مقياس الأدب والشعر هو الأدبية والشعرية المترتبة على موضوع الخطاب الشعري أو الروائي أو الدرامي، ومكوناته كالإنزياح والدهشة والغرابة والتوتر والقدرة على تحريك المخيلة والنص الذي يمتلك القدرة على إقامة الاتصال مع المتلقي ومنحه المتعة أو اللذة ـ كما يرى رولان بارت.

وإذا كان العمل الأدبي، يكاد يفتقد هويته الخاصة، كما هو الحال في العمل الفني التشكيلي، ولئن كانت الفنون لم تعد ممكنة التعريف إلا عبر تمظهراتها الإبداعية، فهل يمكننا الحديث، بَعْد، عن مفهوم للجمال بذاته؟

الجمالية النقدية:

كان إيمانويل كانط قد دشن النظرية النقدية للحكم الجمالي بفصله بين الكونية الإستيتيكية، والكونية الأفهومية، واعتباره أن فكرة الجمال تتميز بخاصة كونية إستيتيكة وليس أفهوميه، بخاصية موضوعية وليس ذاتية. الجميل ـ يقول كانط ـ هو ما يُعجب بدون مفهوم:

«Shön ist das was ohne bégriff allgemin gefält».

يرى أندريه لالاند في قاموسه الفلسفي أن عبارة «gefällen» أعجب ينبغي ألا تفسر بمعنى vergnügen «التمتع باللذة»، بل ينبغي القول بالأحرى: الجميل، هو كل ما يكون، بدون أفهوم، موضوعاً لترضية الروح.

أمام عملٍ فني ما ـ يقول كانط ـ نكون إزاء عالم الفن وليس عالم الطبيعة. ويترتب على هذا أن الحكم الإستيتيكي، ليس على علاقة مع الجميل كحكم من أحكام الحاكمة وحسب، ولكن أيضاً كحكم ينبثق عن الوعي، وهذا يعني أن مبدأ الحكم الإستيتيكي المحدد يتوحد في شعور الفاعل وليس في أفهوم الموضوع.

ما معنى كونية بلا أفهوم، أو أيضاً غائية بلا غاية؟ هذا يعني في التصور الكانطي أن الجمال هو شكل غائية موضوع ما، من حيث هو مُدرك، بذاته، بدون تصور غاية، ولا أفهوم، أي بكلمة أخرى أن الجميل جميل لجماله وليس لغاية معينة أو لأفهوم معين عن الجمال.

ولكن، إذا قبلنا التعريف الكانطي، فلا بد أن ينطرح علينا وعلى النقدية الكانطية سؤال ـ بالنظر إلى الطبيعة الإيبستمولوجية للنقدية الكانطية الترانسندالية (العُليائية): هل الكونية، كونية الجمال، من طبيعة قبلية جوهرية noumènal أو ظواهرية Phenomènale؟ والحقيقة أن التحليل الكانطي يقرن فكرتي الذاتية، ذاتية الحكم الإستيتيكي، والموضوعية، موضوعية الموضوع (الجميل). غير أن هذا الاقتران في النظام المعرفي الكانطي يظل يدور في إطار عُليائية غائية، وليس عُليائية ظواهرية أو ظاهرائية.

الجمالية المحضة:

والحال هذه، وإذا لم يكن ثمة جمال بذاته، هل هناك ثمة جمال ـ في ـ ذاته؟

الإستيتيكية الهيغلية تجيب على مثل هذا التساؤل بالإيجاب. إن ما يحدد

أصالة الفن، حسب التصور الهيغلي، هو قيمته الموضوعية، ومحتواه، من حيث هو تعبير عن روحية، أو روح العمل الفني، وإلا فكل إنتاج محسوس (أو حسي) هو «إعادة [عمل] ثانية، بالوسائل التي يملكها الإنسان، لما هو موجود في العالم الخارجي، كما هو موجود»[١]. يؤكد التصور الهيغلي، على رفض مبدأ التمثيل المحاكاتي الأرسطي، محاكاة الطبيعة، سواء الداخلية، أو الخارجية، باعتبارها محاكاة «شكلية»، أو صورية بالمعنى الأدق للكلمة: «إن ما يعوز الأعمال القائمة على المحاكاة هو الجوهري، أي الروحي: «إنهاض الروح»[٢]. والحال، فليس من المستغرب إحالة هيغل إلى المفهوم الإسلامي التقليدي الذي يحظر التمثيل (الحسي)، يتحدث هيغل في كتابه «الإستيتيكا» «عن رجل يدعى بروس **Bruce** يُطْلع رجل تركي على صورة سمكة. وبما أن الأتراك (المسلمين) لا يحبون الصور كاليهود ـ كما يقول هيغل ـ فقد رد هذا الرجل التركي على الرجل الذي أطلعه على الصورة بالقول: لو قامت هذه السمكة في يوم القيامة ضدك تتهمك بأنك خلقتها دون أن تمنحها روحاً، كيف عساك تدافع عن نفسك؟ ويتابع التركي قائلاً ـ حسب رواية هيغل ـ النبي ـ نفسه ـ كما جاء في السنّة كان قد قال لزوجتيه اللتين حدثتاه عن صورٍ رأتاها في بعض المعابد الأثيوبية: هذه الصور تشي بخالقيها في يوم القيامة»[٣].

ومن المعروف، تاريخياً، حظر التصوير والتمثيل عند اليهود، ويعود هذا الحظر إلى الوصية الثانية من الوصايا العشر «لا تصنع تمثالاً منحوتاً ولا صورة ما، مما في السماء فوق، وما في الأرض، من تحت، ومما في الماء تحت الأرض»[٤].

أما في الإسلام، فإذا استثنينا القرآن، حيث لا توجد ثمة علامات واضحة

(١) Hègel. L'esthetique. Tome I. Flammarion. Paris 1977. p 36.

(٢) Ibid. p. 41.

(٣) Ibid. p. 39.

(٤) الكتاب المقدس. العهد القديم. الإصحاح العشروه. ص ١١٩. دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط.

لحظر الرسوم، يتبقى الحديث برواياته المختلفة والمتعارضة أحياناً. ومن الأحاديث القريبة للحديث المذكور عند هيغل نجد عدة روايات في «صحيح البخاري» و «صحيح مسلم» بين روايات آخرين كثيرة لا مجال لحصرها في هذه الدراسة تفيد بمجملها بحظرالتصوير الحسي، واستثناء الرقم، أي الوشي، أو الزينة والتمثيل التجريدي.

وإذا أخذنا «صحيح البخاري» نقع على الأحاديث التالية:

ـ عن مسلم أنه قال: كنا مع مَسْروقٍ في دار يسار بن نُمَيْر، فرأى في صُفّتِهِ تماثيل، فقال: سمعت عبد الله قالَ: سمعتُ النبي ﷺ يقول: «إن أشد الناس عذاباً عند الله يوم القيامة المصورون»[1].

عن أبي طلحة أن النبي قال: «لا تدخل الملائكة بيتاً فيه كلبٌ ولا تصاوير»[2].

عن عبد الله بن عمر أن رسول الله قال: (إن الذين يصنعون هذه الصُور يعذبون يوم القيامة، يقالُ لهم: أحيوا ما خلقتم)[3].

عن أبي زُرعة قال: دخلتُ مع أبي هريرة داراً بالمدينة، فرأى أعلاها مصوراً يصورُ، قالَ: سمعتُ رسول الله ﷺ يقول: «وَمَنْ أظلَمُ ممن ذَهَبَ يخلقُ كخلقِي، فليخلقوا حبةً، وليخلقوا ذرةً)[4].

عن عائشة أنها قالت: قدِم رسول الله من سفرٍ، وقد سترتُ بقِرامٍ لي على سهوةٍ لي فيها تماثيل، فلما رآه رسول الله ﷺ هتكه وقال: (أشد النَاس

---

(١) صحيح البخاري. باب التصاوير. الجزء الخامس. مطبعة الهندي. دمشق ١٤٠١ هـ ـ ١٩٨١ م. ص ٢٢٢٠.

يرى ابن ماجة في روايته لهذا الحديث أن الكلب يُحمل على غير كلب الصيد والزرع ونحوهما. أما المراد بالصورة فصورة ذي الروح. انظر سنن ابن ماجة. كتاب اللباس. دار الفكر العربي. بيروت. ص ١٣٠٣.

(٢) المصدر السابق. ص ٢٢٢٠.

(٣) المصدر السابق. ص ٢٢٢١.

(٤) المصدر السابق. ص ٢٢٢١.

عذاباً يوم القيامة الذين يضاهون بخلق الله). قالت: فجعلناه وسادةً أو وسادتين[1].

وعن عائشة أيضاً أنها اشترت نُمرقةً فيها تصاوير، فقام النبي ﷺ بالباب فلم يدخل، فقلت: أتوب إلى الله مما أذنبت، قال: (ما هذه النمرقة. قلتُ: لتجلس عليها وتَوسَّدها، قال: (إن أصحابَ هذه الصور يُعذبون يوم القيامة، يقال لهُمْ: أحْيُوا ما خلقتم، وإنَّ الملائكة لا تدخل بيتاً فيه الصور»[2].

عن ابن عباس: سمعت محمداً ﷺ يقولُ: (من صَوَّرَ صورةً في الدنيا كُلِّف يوم القيامة أن ينفخ فيها الروح، وليس بنافخ»[3].

عن عَوْن ابن أبي جُحيفة، عن أبيه أنه اشترى غلاماً حَجَّاماً فقال؛ إن النبي ﷺ نهى عن ثمنِ الدمِ، وثمن الكلبِ، وكسب البغي، ولعنَ آكل الرِّبَا وموكله، والواشمة والمستوشَمة، والمُصَوِّر[4].

ونجد أحاديث أخرى مخففة كحديث أَنس: كان قرامٌ لغائشة، سَتَرتْ به جانب بيتها، فقال لها النبي ﷺ: (أميطي عنّي، فإنه لا تزال تصاويره تعرض لي في صلاتي)[5].

وحديث زيد بن خالد الذي يضيف إلى جملة: «لا تدخل الملائكة بيتاً فيها صورة» جُملة «إلا رقماً في ثوبٍ»[6].

ونجد الحديث إياه في «صحيح مسلم»: قال بُسْرٌ: ثم اشْتكى زَيْدٌ بَعْدُ. فَعدناهُ فإذا على بابه سترٌ فيه صورةٌ: قال فقلتُ لعُبيد الله الخولانيِّ، ربيب ميمونة، زوج النبي ﷺ: ألم يخبرنا زيْدٌ عنِ الصورِ يوم الأَوّلِ فقال عبيد الله:

(١) المصدر السابق. ص ٢٢٢١

(٢) المصدر السابق. ص ٢٢٢٣.

(٣) المصدر السابق. ص ٢٢٢٣.

(٤) المصدر السابق. ص ٢٢٢٢.

(٥) المصدر السابق. ص ٢٢٢٢.

(٦) صحيح مسلم. ت. محمد فؤاد عبد الباقي. دار إحياء التراث العربي. بيروت ١٣٧٥ هـ ـ ١٩٥٥ م. ص ١٦٦٥ (كتاب اللباس والزينة).

ألم تسْمعْهُ حين قال: إلا رقماً في ثوبٍ. والرقم ـ حسب إبن الأثير هو النقش والوشي والأصل فيه الكتابة[1].

وعن عائشة ـ حسب «صحيح مسلم» أيضاً ـ قولها: «أنه كان لها ثوبٌ فيه تصاوير. ممدودٌ إلى سهوةٍ فكان النبي ﷺ يصلي إليه فقال: «أخّريه عني» قالت: فأخَّرته فجعلته وسائد»[2]. وفي حديث قال: «دخل النبي ﷺ عليَّ وقد سترتُ نمطاً فيه تصاوير، فنحّاه فاتخذتُ منه وسادتين»[3].

وفي حديث لمسلم أن رجلاً جاء إلى ابن عباس يستفتيه فقال: إني رجلٌ مصّورُ هذه الصور. فأفتني فيها. فقال: إدْنُ منِّي. فدنا منه. ثم قالَ: إدنُ منّي. فدنا حتى وضع يده على رأسهِ. قال: أُنبئُكَ بما سمعتُ من رسولِ الله ﷺ. سمعت رسولَ الله ﷺ يقولُ: «كُلُ مصورٍ في النار. يجعلُ [الله] له، بكُلِّ صورةٍ صوَّرَها، نفساً فتعذبُهُ في جَهَنَمُ». وقال: إن كنت لا بُدَّ فاعلاً، فاصنع الشجر وما لا نفس له[4].

بغض النظر عن أي تحليل ـ حول صحة أو دقة هذه الأحاديث، أو الظرف التاريخي والسياق الذي قيلت فيه ـ لا سيما إذا عرفنا أن هناك ثمة فِرقاً إسلامية تبيح التصوير، ليسى لما له روحاً وحسب، وإنما لصور الرسول وصحابته، وأهل بيته، فإن ما يخصنا في هذا المجال كهيغل ـ هو الموقف الإستيتيكي المؤكد على البُعد الروحي والتجريدي للفن، الذي ينطوي عليه الفن الإسلامي.

فالمفارقة، أن حظر التصوير، والذي ساد، تاريخياً، لاعتبارات فقهية تعود إلى الشرع وليس إلى الشريعة، أي إلى التقعيد الوضعي للشريعة الدينية، أدى إلى نشوء فنٍ تجريدي بديع هو فن العَرَبَسك Arabesque، وجمالية هذا الفن «المحض» إو «الخالص» أو «النقي» تقوم على الخطوط وخاصياتها الشكلية المحضة، المستقلة عن أي قيمة تشخيصية محسوسة، والمعطيات الجمالية

(١) المصدر السابق. ص ١٦٦٨.
(٢) المصدر السابق ص ١٦٦٩.
(٣) المصدر السابق. ص ١٦٦٨.
(٤) المصدر السابق. ص ١٦٧١.

بأناقتها، وبهائها وبراعتها، للخطوط الهندسية المتضافرة، تظل خاضعة لجمالية الخطوط ذاتها. ولذلك نجد الكاتب الفرنسي بلزاك يتحدث في روايته «الولد الملعون» عن نقوش رقمية «من ذلك النوع العجيب المسمى «آرابسك» الذي لا يخاطب الحس والروح.. وإنما العقل.

والخط بمعناه الهندسي كامتداد، أو الكتابي، أي خط الكتابة، ينميز في الفن العربي ـ الإسلامي بخاصية قدسية تجسد المعنى والدلالة، يحمل، في ذاته، إيحاءات فنية مجردة لا تحملها المساحات المسطحة في اللوحة.

وإذا أخذنا بداية الخط الكوفي وتنوعه، على سبيل المثال، نجد أن هذا الخط وحده قد ناهز في بداياته السبعين نوعاً، حتى تخلص فيما بعد من الطابع الهندسي المحدد ليكتسب هوية تجريدية، خالصة، وخاصة من الأشكال المطلقة اللينة والمطواعة التي تتجاوز الدائرة والمثلث والخط المستقيم، وتمتد إلى الحنيات والرؤوس المشطوبة، والأنصال المسنونة، في خطوط مستحدثة كالثلث والديواني والنسخ وغيرها[١]. وهذه الخطوط لا تعتمد على المحاكاة وإنما على الأشكال الهندسية الرمزية المجردة المستوحاة من الذوق الجواني، وليس من الأشكال الخارجية.

وهذا الفن، فن الخط، يعتمد على نظرة قدسية تدل فيها البنية التشكيلية، بأبعادها وهندستها، ومقاطعها (العمودية أو الأهليليجية إلخ) على علاقة الذات مع المطلق الإلهي وانسجام الكينونة الصغرى والكبرى عبر واسطة الفن والإبداع.

وشطحات الخط العربي، كما الخطوط المستقيمة في فن العَربسك، تشبه الإيقاعات الموسيقية، في الشكل واللون والإنسياب، كما لو كانت إيقاعات مرسومة أو منقوشة. ولهذا نجد أن بعض الموسيقيين الغربيين قد لجأوا إلى استخدام فن العَرَبسك في الموسيقى، كموسيقى، تقوم على تعاقب النوطات

---

(١) انظر مقال البُعد الصوفي لجمالية الخط العربي. د. أنور أبو خزام. مجلة الفكر العربي. ملف الجماليات العربية. العدد 67. مارس 1992.

اللحنية، بحسب منطق حر وهوائي، بمعزلٍ عن أي قصد يقوم على الانسجام المحاكاتي.

وقد أوحى التطابق الشكلاني بين اللحن مع فن العربسك التشكيلي العديد من الدراسات والأبحاث في ميدان الموسيقى، في مجال علم الجمالية المقارن. وقد بين بعض الباحثين الموسيقيين الغربيين الترادف بين الألحان، والخوارزميات والتواترات اللحنية، وفن العَرَبسك. وعند هؤلاء الموسيقيين اللحن جميلٌ، بذاته، بالنوطات التي تكوّنه، وبالأسلوب الذي تتألف به النوطات التي تؤلف اللحن في سبيل تكوين خط موسيقي، ولحنية خالصة لا تعتمد على قواعد هارمونية عقلية ثابتة.

وفي مجال الرسم التشكيلي نجد أن ثمة فنانين كماتيس وبول كيلي وآخرين غيرهم، قد تأثروا بفن العربسك، الذي عنى بالنسبة لهم، بخطوطه، وأشكاله ولونيته الخاصة، إحساساً قدسياً، شبه ـ ديني بالوجود.

ونجد رسوم ماتيس بخطوطها وأشكالها، ولونيتها القوية و «الخالصة»، والنقوش المزهرة، وكذلك فن النحت واللصق، تعتمد عن مفهوم العربسك، كفن بنائي عقلي خالص.

وإذا كان نيتشه قد أعلن الموت التراجيدي للألوهة ـ المركزية théodicée باستبدال «الله» بالفن، فإن ماتيس وأمثاله يؤكدون أن الفن نفسه ينطوي على بُعدٍ قدسي كامنٌ في الفن (إن كان ثمة إبداع بواسطة الخطوط، أو الألوان، يقول ماتيس، يكون الفن «دينياً» أو لا يكون). تظهر القدسية عند ماتيس أو بونار Bonnard أو روو Rouault كشكلٍ من أشكال العُلوية الترانسندالية، التجريد فيها عبارة عن صلاة داخلية في تعالق الكائنات في علاقة الكينونة.

ظواهرية الجمال:

والجمالية المنطوية على «اللعب» المتجاوز لكل مَنْطقة (من منطق)، وكل تشاكل، وكل «هوية» أو «جوهر» في الفن يقيّد الصيرورة والديمومة، هو طابع

الفن الحديث. يقول نيتشه: «أسلوبي هو شكل من أشكال الرقص الذي يقرن كل التصورات، ويزدريها في الوقت عينه». في هذه «العدمية» الإستيتيكية لا يمكن للجمالية أن تتعين بأي مفهوم عقلاطي (لوغوقراطي)، وتستوي فيها مزدوجات اللوغوس/ الميثوس، الواقع/ الحلم أو السيريالية، الفن/ اللافن، وبالنسبة «لبيان من أجل السيريالية» فإن لنزوات المخيّلة (والخيال) وحدها أن تجعل من الأشياء الواقعية واقعية، ولها وحدها أن تأخذ في الاعتبار ما يمكن أن يكون peut être[1].

هل هذا يعني أن الجمال والجمالية بلا عقلانية؟ كلا، فالعقل والعقلانية يظلان ـ ما دام الإنسان كائناً عاقلاً، معيار الحقيقة، وفضلاً عن هذا، فالعقل، هو القوة العاقلة ratio لكل ظاهرة، كما هي القوة العاقلة في الإنسان، أي هي عاقلة الموضوع، كما هي عاقِلة الذاتية Sujet، بما هي معيار ومقياس الموضوع والذات. لكن العقل، يظل رغم هذا، أداة عقلاطية، أو عقلاطية ـ مركزية logo - centrique، المُعادل الأفهومي المقنن للظاهرة، فيما نجد أن الحكم الجمالي الإستيتيكي هو حُكم ذوقي، وكل ما هو حكمٌ ذوقي هو حُكم الوعي، أو، بكلمة أخرى هو حُكم الروحي؛ حكمٌ «روحي». هو، بالمحصلة، حُكم كيفي، مباشر، شُمولي، يجمع الكوني والخاص، في مَعَية واحدة في فعل المعرفة.

وإذ كان الشخص، تعريفاً، هو كُلِّية الإنسان الفريدة التي تستمد هويتها من فرادة الهُوية والذاتية، باعتبار حقيقة الإنسان موضوع خاص لا يتعين ولا يتحدد إلا من الداخل، أو الدخيلة الجوانية للإنسان، فإن العين الجمالية هي أيضاً عين الروح التي تنظر إلى الأشياء الخارجية نظرة شخصانية، هي النظر بالقلب إلى ظاهرة الجمال «الخارجية». يقول إبن عربي «من فسَّر القلب بالعقل فلا معرفة له بالحقائق، وما أوسع حضرة الخيال، ففيها يظهر المُحال»، والشعر عند إيميه سيزار، تعريفاً، هو الاتصال الساحر للكلية الداخلية بالكلية الخارجية وقد بيّنهما الشاعر بصورة خيالية.

---

(١) Breton. manifeste. Ibid. p. 15.

وإذا كانت الظواهرية هي دراسة الماهيات في وقائعها الوجودية ـ في ـ العالم، فالماهيات، هي تعبيرات إتفاقية، إسمية، لغوية، مستخلصة من أشياء العالم، الكلمات هي دلالات الأشياء الدالة على المعنى.

وإذا كان الاستدلال هو عملية إختزالية عُلوية réduction transcendale، فالاختزال الظواهري، بعكس العُلوية الكانطية النومنية، لا يجعل العالم محايثاً في الذات، وإنما يكون فيها فعل التَعْلية الترانسندالية متجه ـ نحو ـ العالم.

إن كل عملية وعي هي وعي بشيء ما، والإدراك الداخلي ـ الخارجي في علاقة جدلية مع العالم، وهذه العلاقة هي علاقة كيفية، تقوم، في المنظور الظواهري، على إعادة ـ النظر الدائمة في العالم في عملية الإدراك الاستحضارية eidétique.

وعملية الإدراك هذه، ليست، كما ذكرنا، مجرد مطابقة شرطية، وإنما، بالأحرى، فعلٌ تعالقي قصدي بين الذات والموضوع.

والحكم الجمالي هو تلك العلاقة القصدية، المباشرة، بين الوعي والموضوع، وبين الموضوع والذات الواعية التي تستحضر الجمال في حضرة الجمال. ـ في ـ العالم. فالجمال، يتميز بالحضور في ظاهرة الجمال، في خاصيات الأشياء الجميلة، نصاً، وسياقاً، وموضوعاً. وحقيقة الجمال تظهر في مظاهر، وظواهر الموضوعات، في بُنية الموضوعات الجميلة، فاللغة هي لغة الكينونة ـ كما يقول هيدغر ـ، وكذلك الصورة أو الفكرة الشعرية والتشكيلية والدرامية، هي أيضاً فكرة الكينونة، وصورة الكينونة، فاللوحة هي صورة وفكرة الكينونة، والشعر هو لغة الكينونة، واللحن هو معزوفة الكينونة[١]. أما الجمال فيبقى الجمال ـ في ـ ذاته الذي نراه بعين القلب والروح، كما هو، بحكم الضرورة «الداخلية» المحايثة في الوعي أو في الموضوع، موضوع الجمال، فالوردة تنثر عطرها ولا تنثر فكرة العطر..

---

(١) أعطني الناي وغني فالغنا سر الوجود (جبران).

الحُكم الجمالي العربي:

لعل المساءلة حول إشكالية الحُسن في علم الكلام ـ رغم طغيان النظرة الواحدية في الجمالية العربية الإسلامية ـ هي باكورة النظريات النقدية المتعلقة بالجمالية.

وفيما رأت الأشعرية الحُسن والقبح أمران ذاتيان، مناطهما الشَرْع، رأت المعتزلة أن كل ما هو حسنٌ أو قبيح مناطه العقل، وكل ما انتفت وجوه القُبح عنه وَجب القضاء بحسنه باعتبار الحُكم العقلي وليس الحكم الشرعي.

ويعبّر **الجاحظ** (وهو من أئمة المعتزلة) عن هذه الوجهة أفضل تعبير. وهو لا يتبنى المفهوم العقلي للمعتزلة بصدد موضوعة الحُسن والقُبح وحسب، بل يطوره فيتبنى موقفاً مشابهاً للموقف الكانطي المتعلق بالحُكم الجمالي ويرى أن الجمال أدق على التحديد والحُكم، إذ يقترن فيه الحس بالعقل ولا يتأتى الحُكم إلا للثاقب النظر، وفي هذا الموقف تشابه مع الجمالية الكانطية التي ترى أن الحُكم الجمالي هو حُكم الحاكمة، وهو من طبيعة إستيتيكية وليس من طبيعة أفهومية، الذي يفسر فيه الجاحظ اختلاف الناس في أمر الجمال والحُكم الجمالي.

أما التعيين الشخصي للجمال عند الجاحظ فيتحدد بالتمام والاعتدال. ويعني بالتمام، «كمال الأقسام في الشيء دون زيادة أو نقصان». والإعتدال يقوم على التوازن والتناسب، وتتلاقى هذه النظرة مع الحد الأرسطي التقليدي للأشياء بالكمال العقلي، وتتلاقى الوَسَطية الأرسطية مع نظرية المنزلة بين المنزلتين المعتزلية عند الجاحظ.

وكامتداد لنظريته الطبائعية التي تؤكد على الطبع كمقوم للأشياء، يعتبر الجاحظ أن الإيجاز والطبع من مقومات البيان الأدبي. فالبلاغة تقوم بنظره على الطبع والمساواة، ومشاكلة اللفظ للمعنى، أو تفصيل الألفاظ على أقدار المعاني بحسب المقام (لكل مقامٍ مقال).

وللجاحظ نظرية في الشعرية أفردها وشرحها في «البيان والتبيين» عدا كتبه

الأخرى، يقدّم فيها المبنى على المعنى، فيرى «أن المعاني مطروحة في الطريق» فيما الشكل والصياغة لا تتأتى إلا لخاصة الشعراء، ولها كما نفهم من منطوقه أهمية على المعنى، وفي هذا الموقف إقصاء، واستبعاد للفكر كمعيار من معايير الشعرية. يقول: «وذهب الشيخ إلى استحسان المعنى، والمعاني مطروحة في الطريق يعرفها العجمي والعربي، والبدوي والقروي والمدني، إنما الشأن في إقامة الوزن وتخير اللفظ وسهولة المَخرج وكثرة الماء، وفي صحة الطبع ومتانة السبك، فإنما الشعر صناعة وضربٌ من النسيج وجنس من التصوير»[1].

والقصد الشعري، عند الجاحظ، أشمل وأوفى من التقعيد والتقفية، وهو يطعن بنظام البُحور الخليلي، ويرى معيار الشعر الطبع والموهبة وحُسن التصوير وليس التلقين والقاعدة.

وإذا كان موقفه من تجديد المبنى له مبرراته الكثيرة، فموقفه من المعنى قد قيد رؤيته، التي أثرت مع ذلك على النظرية النقدية وأعلامها اللاحقين.

ومع أن لقدامة بن جعفر (ت ٣١٠ هـ ـ ٩٠٧ م) وجهة نظر جمالية تقارب مفهوم الجمال ـ في ـ ذاته، كامتداد لموقف الجاحظ، وللجمالية الإغريقية على حد سواء، وهي بنظر البعض وجهة تقترب من مفهوم «الفن للفن» في الجمالية الحديثة، إلا أنه في نهاية المطاف يتبنى موقف الجاحظ في أسبقية المبنى على المعنى.

ويعتبر قدامة من المنظرين للمذهب النقدي في كتابيه «نقد الشعر» و «نقد النثر». ونحن نجده في مقدمة كتابه «نقد الشعر» يقول، بعد تحديده لأقسام الشعر وأبوابه، أنه لم يجد أحداً وضع في نقد الشعر كتاباً ولذلك وضع كتابه وغرضه علم الغريب من الكلام والعجيب غير المألوف، وأغراض المعاني المحتاج إليها في الكلام وأصله وفصله. وفي هذا ريادة حقيقية في مجال الفكر الجمالي.

---

(١) الجاحظ. عمرو بن بحر. القيان. عن د. علي أبو ملحم. المناحي الفلسفية عند الجاحظ. دار الطليعة. بيروت ١٩٨٠. ص ١٩٠.

ويتبنى قدامة كما ذكرنا وجهة نظر الجاحظ بقوله أن المعاني كلها معرضة للشاعر، وإذا كانت المعاني للشعر بمنزلة المادة الموضوعة فالشعر فيه كالصورة التي بواسطتها يتأتى التجويد الشعري.

ويَفْصل قدامة، كالجاحظ، قيمة الشعر - في - ذاته عن القيمة الأخلاقوية الخارجة عليه. فالعمدة في قوة الشاعر، وقوة الشاعرية، وقد يلجأ الشاعر إلى الذم والمدح، وقد يكون المعنى فاحشاً، لكن الجودة الشعرية متوفرة، وقد يكون المعنى - على العكس - «فاضلاً» بدون جودة شعرية. وهكذا دواليك، ففضيلة الشعر في التجويد وليس في «الفضيلة»...

ولا يوصف الشاعر بالصدق والكذب أو بجودة المعنى - فالأسماء علامات - بل بجودة المبنى، ومعنى اللفظ موجودٌ فيه، أي في الشعرية. بل أن الغُلّو بنظر قدامة من مقومات الشعرية «فأجود الشعر أكذبه» بمعنى التخييل والإغراق الإبداعي، والإحالة التي تعتبر من مقومات الشعرية الأصيلة[١].

ويكرر **أبو هلال العسكري** في «**كتاب الصناعتين**» الموقف الجاحظي فيرى أن الشأن ليس في إيراد المعاني، لأن المعاني يعرفها العربي والعجمي، والقروي والبدوي، وإنما هو في جودة اللفظ وصفائه، وحسنه وبهائه أو نزاهته ونقائه وكثرة طلاوته ومائه، مع صحة السبك والتركيب والخلّو من أود (عَوَج) النظم والتأليف إلخ.

وكالجاحظ يرى **العسكري** أن مدار البلاغة على اللفظ وليس على المعنى، وإلا فإن الرديء من الألفاظ يقوم مقام الجيدة في الأفهام. وحُسن الكلام، برأيه، في أحكام صنعته ورونق ألفاظه، وجودة مطالعه، وحسن مقاطعه، وبديع مباديه وغريب مبانيه. وأكثر هذه الألفاظ مناطها الألفاظ دون المعاني.

وقد سادت النظرية الطبائعية في تقويم الجمالية والشعرية فأصبح مقياسها السليقة و «الطبيعة» فأهمل الفكر في الشعر وجرى إيلائه أهمية ثانوية. والحال

---

(١) قدامة بن جعفر نقد الشعر. المطبعة البولسية (المقدمة). حريصا، ١٩٥٨.

فالشعر الخارق هو الذي تتضافر فيه الصورة والفكرة، المعنى والمبنى في التجربة الوجودية الحية، التي تضفي على الشعرية قيمة كونية (عامة) من حيث كونها تجربة جمالية خاصة في كل مجالات الكينونة الإنسانية (الحب، والحياة، والموت، والحكمة، والكرامة، والبطولة، والمناقبية، والأفراح، والأتراح). فالفكرة ليست شكلاً تعبيرياً وإنما فعلاً تعبيرياً حياً في قيمومة الزمان والوجود والاجتماع البشري. ولعل الشعر الخالد هو الذي يعبر عن خلجات الوجود ونبضات الحياة. ولهذا فالمعنى، والأصح أن يقال الفكر ليس معنى مطروحاً على الطريق، بل فكرة تصوغ المبنى كما يصوغها، وأجود المعاني هو ما يقوم على جدلية العلاقة الشعرية والجمالية. فالكلمات علامات، دالة على دلالات، أي على صُوَر وفِكَر ورؤى فنية هي مواقف يصيغ بها المبدع العلاقة مع الذات والآخر والكون والوجود والحياة. والدلالة لا تقوم إلا على دالات كائنة في المعنى المباشر، الفاعل، وليس المعنى المحايث المفعول، من هنا النقد الحديث لجينيالوجيا القيمة التي بإقصائها للفاعل sujet باتت تساوي بين الكائن واللاكائن وتحوّل الظواهر اللغوية وغير اللغوية إلى تناصٍ شكلي وصوري.

يقول المتنبي:

وضع الندى في موضع السيف بالعلى مضر كوضع السيف في موضع الندى

وهذا البيت الخالد مناط خلوده أنه يجمع ما بين طلاوة وحلاوة المعنى، وأناقة الشكل، وقوة الفكرة، إذ يوصل الشكل بالمضمون، وجمالية اللُغة بإشراقة الحكمة وسِعة التجربة الإنسانية وعمق غورها الوجودي. أو عندما يقول في مقام الحُب:

وعذلت أهل الحب حتى ذقته فعجبت كيف يموت من لا يعشق

ما أقوى فكرة الحب في صورة الحب عندما تقترن بخلجات الكينونة، والتجربة الإنسانية المعاشة. فالشاعر ههنا يقرن عظمة الفكرة بحلاوة الصورة وجمالية المبنى بالوجود المشروط بالعدم (الموت).

وعظمة الشعرية العُذرية في حالة قيس وليلى أو جميل بثينة هي في هذا

العمق الوجودي، «الفكري» لتجربة الحب الذي يتضايف مع المبنى فيصبح هو بذاته معنىً شكلياً جديداً، أي يصبح المبني معنى ـ في ـ ذاته. كما يصبح المعنى في الشعر الجيد الصياغة شكلاً ـ في ـ ذاته أي معنىً متمايزاً ومخالفاً للمعاني الجامدة أو الميتة. ويبقى مقياس ومعيار الشعر في كل هذا في الشعرية، في الجمالية المحضة، بغض النظر عن المعايير والمقاييس المسبقة. «فقد نجد الشعر في النثر، وقد نجد النثرية Prosaique في الشعر المقفى والعمودي، كما قد نجد الجمالية الشعرية في قصيدة عمودية أو عروضية ـ جديدة. فإذا أخذنا كتابات جبران المنثورة نجدها مليئة بالشعر، ونجد قصيدته الرائعة «أعطني الناي» غاية في الوصل الشعري بين المبنى والمعنى في جدليتهما الوجودية. ولكننا مع ذلك لا نجد كتاباته الشعرية الحديثة الأخرى بمستوى شعرية نصه النثري!

والحداثية الشعرية ذات البعد الواحد التي تتطلب الحديث والجديد ـ لذاته ـ لا تختلف عن الأصولية الشعرية التي تتطلب القديم ـ لذاته ـ، إذ لا وجود لذاكرة مسحاء، كما لا وجود لمخيلة جاهزة. فالمؤتلف والمختلف جدلية علائقية تقرن القديم والجديد في جدلية التعاصر التزامني ـ التطوري الظواهري. لقد قامت تجربة جماعة مجلة شعر على ادعاء القطيعة مع المؤتلف والتقليدي، وعلى قاعدة اللاعلاقة مع الذاكرة، وقد استطاعت تياراتها أن توطد المختلف لكن المؤتلف في نظام النص الشعري ظل محايثاً في سؤال الشعرية المستحدثة، وهو سؤال الفارق ما بين الشاعرية والنثرية prosaique حيث نجد في ركامات الشعر القليل من الشعر ـ ما خلا أدونيس الذي قدم في شعره المثل على اقتران المؤتلف والمختلف ـ في الكثير من النثرية.

والغنائية الليركية، الإيقاعية، يمكن اعتبارها من مقومات الشعرية الأصيلة، لكنها عندما تكون غاية على حساب الفكرة المكرورة والصورة النمطية تصبح عبئاً على الإيصال الشعري والفكري في آن، والحال هذه نجدها في أعمال شعراء كبار كنزار ـ قباني، الذي صارت أدواته قديمة، بعدما كان في بداية تجربته الشعرية صناجة الشعر، وعلاّمة المفردة الشعرية الإيقاعية. وهذا

دليل على ارتباط التجربة الشعرية بأصالة التجربة الوجودية وعمقها وغناها . . .

وإذا كان أدونيس، في رفضه للتقعيد الأدبي والشعري على حق، فإن موقفه من مسألة الإيقاع والغنائية[١] لا يقبل التعميم وهو في محاولته لزحزحة القيمة السماعية في الشعر في سبيل قيمة بصرية جديدة له، مُحق، غير أن الإيقاع ـ مع ذلك ـ يبقى مقوماً أساسياً في شعره هو نفسه، ونحن نجد أن شعره الغنائي يفوق شعره المنثور جمالاً في المبنى والمؤدى. والغنائية الليركية كانت ـ ولا زالت ـ من مقومات الشعر والشعرية. ولذلك نجد أفلاطون في رفضه لشعر هوميروس ينعته بالغنائية. كما ظلت الغنائية معيار تمايز الشعر عن النثر والنثرية في منظور النقد الحديث الذي ـ في تمييزه النوع الشعري عن غيره من الأنواع الأدبية يعتبر الغنائية علامة التمييز الأساسية.

وهذا القول لا ينتقص من شعرية «قصيدة النثر»، لكن أهم مميزات هذه القصيدة الإيقاع الداخلي الكامن والمحايث في النص، فالإيقاع يبقى مقوماً من مقوماتها الأصلية.

وخلاصة القول أن مقياس الشعر والأدب هو الشاعرية والجمالية الأدبية في جدلية المبنى والمعنى والتجربة في براءة الخلق ودهشة الكائن في حواره مع الكينونة . . .

(١) انظر، أدونيس، الشعرية العربية. دار الآداب. بيروت ١٩٨٩.

الشخص والكينونة

الشخصانية هي النظرة الفلسفية التي تُسبغ على الشخص-الإنسان قيمة مطلقة مستمدة من فرادة الكون في علاقة الكائن الإنسان - في - الكينونة. والفرادة كمقولة إيجابية تستمد زخمها وبُعدها الدلالي من الفردية Individualité المرادفة للذاتية، وهي غير الفردوية Individualisme كمقولة مرادفة للأنوية السلبية. والفارق أن الفردية الشخصانية هي توكيد على الذات والذاتية في الإطار الجماعي، الاجتماعي، التعاضدي، وفي الإطار الكوني والوحدوي المطلق، وحدة الكينونة. أي هي فرادة تواصلية. بينما الفردوية هي توكيد للأنوية والأنانية بمعزل عن الآخر والجماعة، والكونية، أي هي فرادة انضوائية، وانطوائية. والشخص هو جماع العقل والروح والجسد في وحدة الشخص، «الإنسان الكامل»، بمعناه الوجودي وليس الميتافيزيقي، بينما الفرد الفردوي هو مجرد تعبير عن فرادة بلا هوية ولا منظور ولا مثال.

والشخص، هو الفرد الحر، في صراحة الحرية، وهو ما لا يمكن إختصاره كمجرد موضوع، ولا يتعين بحسب وظيفة مُعطاة، أو مظهر، أو صفة متوارثة، أو إسم أو لقب. فالإنسان - الشخص ليس فقط أشرف الموضوعات، وإنما هو الحقيقة الداخلية للإنسان، الدخيلة التي «تتحدد» بكونها كلية فريدة تستمد هويتها من فرادة الهُوية أو الذاتية: «هذا جاري، إن في داخله شعوراً لا يمكن أن أسبر غوره، فيما يمكنني أن أرى جسده من خارج، أن أختبر مزاجه، شكله، عوارضه المَرَضية، ملامحه الموروثة، أي أن اختبره كمادة بسيكولوجية، طبية إلخ... إنه موظف، إذ له هيئة موظف، إنه عربي، بورجوازي، هوائي، وهو مسلم أو مسيحي أو غيره. إلا أن كل هذه الصفات لا

تلخص أو تختصر جاري المدعو عصام فريد: لأنه عصام فريد وحسب، أي الشخص، الموضوع الخاص الوحيد الذي لا يمكن معرفته إلا من داخل، في جوانيته الشخصية»[1].

وبينما تمركز الفردوية الفرد حول ـ وفي نطاق ـ ذاته، فإن الفردية، بالمعنى الشخصاني هي النظرة التي تعتبر الفرد الإنساني كُل لا يتجزأ في أسبقية وحدته على شراكته، وهذه الوحدة تستمد أصولها من الوحدة المطلقة في الوجود، حيث يستمد الفرد، أو الشخص حريته وفرادته وطبيعته وكماله من المطلق. وحتى رفض المقدورات هو أصل من أصول الحرية القدرية، حيث حرية الإنسان حرية زمانية، متقومة في ههنا الوجود.

أولى الفلاسفة القدماء أهمية للفكر الكلي وأدرجوا الفكر والطبيعة وما بعد الطبيعة في إطار العقل الكلي (اللوغوس). وكانت الفلسفة الطبيعية تبحث عن لغز الكون في «العقل» والمادة والعدد. وفيما عدا الفكر الكلي (اللاشخصي) كانت الفردية، أو الفرادة، مرادفة للخطيئة، والخلود الفردي عند أفلاطون هو نوع من المجازفة مقابل الكلية ـ والخطيئة ـ عند أفلوطين ـ تكمن في أصول كل فردية، والخلاص في العودة إلى الواحد الكلي اللازماني.

غير أن سقراط، في معرض جدالاته التوليدية (المايوتيكية) كان يضع محاججه كما يضع نفسه (كل ما أعرفه أنني لست أعرف شيئاً) على محك البرهان المعرفي. ولذلك فإن مقولة «اعرف نفسك بنفسك» جديرة بأن تعتبر أول تأسيس فلسفي للذاتية الشخصانية: اعرف نفسك، معرفة حقيقية، معرفة صحيحة (ابستمية)، اعرف مبرر وجودها وغايتها (الخير الحقيقي). وإذا كانت المعرفة مقياس الفضيلة فقد اعتبر بروتاغورس، قبلاً، التحقق الفردي مقياس الفضيلة (أكد نفسك، افرض نفسك). والتحقق هو تأكيد على الذاتية الكلية حيث يمكن الفرد أن يضع لنفسه غاية أو قاعدة في السياسة والأخلاق باعتبار

---

(١) هذا التمثيل اقتبسته مع التصرف عن إيمانوبيل مونييه في كتابه «الشخصانية».
Emmanuel Mounier. Le personnalisme. P. U. F. Paris. 1970.

«الإنسان مقياس كل شيء».

غير أن هذه المقولة، المؤكدة على الفردية ستجد بعد سقراط من يرى فيها فلسفة فردية مطلقة هدفها وغايتها اشباع الحاجات المتمحورة حول اللذة المتحررة من كل الإكراهات (المدرسة الديونيسية). فيما ترى المدرسة السيرينيكية مع أريستيب أن المتعة في الفضيلة. وهذان المفهومان اللذان يلتقيان في موقف المعارضة للمدينة أو الحاضرة الكلية، مدينة اللوغوس يؤكدان على الفارق بين الذاتية كقيمة أنانية فردوية، وبين الذاتية كقيمة فردية فاضلة وغيرية أو حَضَرية.

واللذة، بالمفهوم الرواقي، ليست بالضرورة اللذة الماجنة، وإنما اللذة المتأتية عن إشباع الحاجات والرغبات الطبيعية. والحكيم في هذا المفهوم هو الذي يمارس إرادته وفقاً للطبيعة، باعتبارها إرادة مستمدة من إرادة الله. غير أن الآلهة الموجودة تعيش في راحة كاملة ولا تكترث بالغير. والإنسان بدوره حر وسيد إزاء الآخرين وحيال نفسه. والواجب الرواقي يقوم على الاهتمام بالكمال الأخلاقي والفضيلة واحتقار الترف والملذات. غير أن تجنب الملذات لا يعني عدم احترام النفس، بل على العكس، فحرية النفس متقدمة على سلطة اللوغوس واكراهاته. والواجب الرواقي يقدم العمل على البطالة، الإيجابية على السلبية، فائدة النفس مع فائدة الآخرين.

الوجودية الإسلامية:

تأثرت الفلسفة الإسلامية، بالنظرة اللوغوقراطية اليونانية، القائمة على الكليات، والوجود الجوهري، هذا ناهيك عن تأثرها بنظرية الفيض الأفلوطينية ونظرية الواحد الميتافيزيقية. فنحن نجد الكندي، على سبيل المثال، يعتبر الجسد آلة في خدمة النفس ذات الجوهر المفارق. ويضع الفارابي في المدينة الفاضلة تراتبية «طبقية» صارمة يعتبر فيها المدينة متكونة من أشخاص متفاوتين في الرتبة والصلاحية والحظ في بلوغ السعادة. من هنا تمييزه الأرستقراطي بين «الخاصة» و «العامة». ومفهوم النفس ذات الجوهر المفارق هو أساس علم

النفس الإسلامي الكلاسيكي، ومع ذلك، نجد بعض اللمحات التي تؤكد على وحدة النفس/ الجسد خاصة في كتابات ابن سينا حيث الإنسان يتحلى بموهبة ذاتية تخوله النظر إلى ذاته باعتباره كائناً موجوداً، وموجوداً في ذاته، وهذا المبدأ يثبته ابن سينا في البرهان التاسع والأخير في «الشفاء» حيث يبرهن على قدرة الإنسان على تعقل الأشياء وتعقل ذاته في نفس الوقت.

وقد لعبت نظرية وحدة العقل الرشدية دوراً مهماً في النهضة الغربية، حيث لم يعد ينظر بموجبها إلى الفرد كمجرد تلاقٍ وإضافة (مادة، فكر، جسد) وإنما كشخص كلي لا انفصال في جوهره الواحد. وبهذا لم يعد الشخص محكوماً بفكرة مجردة، ماهوية، لا شخصية Impersonnelle وإنما ككائن يتحلى بقيمة وفرادة ذاتية خاصة للذات في ذاتها. ووحدة العقل هي الفكرة الممهدة للذاتية الكوجيتية الديكارتية، والذاتية الكانطية القبلية، وهذه الفكرة مرجعها ومصدرها فلسفة ابن رشد. كما أسهمت الفلسفة الإشراقية بمفهوم «الإنسان الإلهي» الذي تبناه مفكرو عصر النهضة الغربية ومن بينهم بيك دوميراندول الذي يقول أنه تعلم من العرب بأن «الإنسان أشرف المخلوقات».

ومفهوم الشخص في التصوف الإسلامي هو وحدة الجسد والنفس معاً. فالإنسان شخص كامل خلقه الله على صورته. والمساواتية الصوفية تنظر إلى الإنسان كشخص مطلق، كذاتية مطلقة، باعتبار الطبيعة البشرية طبيعة إلٓهية. والإنسان الكامل هو الكون الأصغر Microcosme نموذج الكون الأكبر Macrocosme، الله، وهذا هو مغزى الحديث المأثور «من عرف نفسه فقد عرف ربه». فالإنسان في استغراقه في اللاتناهي الإلهي يكتسب صفة اللاتناهي، وفي استغراقه في الأحدية يكتسب الأحدية والفرادة، وفي استغراقه في الحرية المنعتقة من القيد اللدني يكتسب الحرية. وعبارة الحلاج الشهيرة «انا الله» التي فسرها الفقهاء بصورة حرفية لها دلالة شخصانية مضمونها وراء الرمز تطابق الكينونة في علاقة الكائن النسبي مع الكينونة المطلقة. ففي التجربة الصوفية، حيث العلاقة «المباشرة» بين الله والإنسان يقترن الوجود والشهود. وجدلية «الإنسان الإله» اللاهوتية ـ الناسونية عند الحلاج تقوم على الوحدة المطلقة.

فالحق أحب ذاته، ولما أحب أن يرى ذلك الحب في وحدته المطلقة في صورة ظاهرة، بعيداً عن الغيرية والثنوية، أخرج صورة في ذاته لها جميع صفاته فكانت هذه الصورة الإلهية «آدم» الذي تجلى الحق فيه. والصوفي من حيث كونه صورة الحق، فإنه يتخلى عن صفات العبودية ويتحلى بصفات الربوبية في علاقة الكائن بالكينونة العامة.

و «الإنسان» في الوسطية الصوفية يعني وحدة النفس والجسد، باعتبار الذاتية الإنسانية تقوم على اعتبار الذات كذاتية موجودة لذاتها. ولهذا يخطىء أ. نيكولسون في كتابه «في التصوف الإسلامي» عندما يرى أن فكرة المسلمين عن الشخصية مقياسها الله لا الإنسان، وينفي إمكان وجود مذهب إنساني في الإسلام، حيث يرى أن غاية ما يمكن الوصول إليه كمعنى مكافىء لكلمة Divine personality هي كلمة «شخصية» حيث يرى أن الكلمة الشائعة التي تصف الله كشخص هي «الذات». وخطأ المستشرق أنه يعتبر المفهوم الأقنومي المسيحي وأساسا «الشخصية الإلّهية» مناطاً لمفهوم الشخص، والحال أن الفلسفة الوجودية الغربية تؤكد على الذات والذاتية كصفة مقومة للشخصية ومحددة لها. . .

وإذا قامت الوجودية الحديثة مع كيركجارد على «الخطيئة» البشرية في التأكيد على الذات ـ في ـ العالم، فإننا نجد التراجيدية الحلاجية تقوم على مفهوم مشابه للخطيئة في مقام القبض، حيث يُحدث إبليس، الملاك المتمرد، ثنائية في الوجود بتأكيده على أنه الأحق بجلال الألوهية «أنا خير منه» مؤكداً على الاختلاف والتمايز والغيرية لكي لا يقول «اعتمدت على ما أمرتني به أن لا أعبد غيرك» وهو مقام البسط، وهذه التراجيدية تؤكد على الحرية وترفض العبودية في علاقة الخالق بالمخلوق.

وإذا كانت الفيوضات في نظرية الإشراق عند السهروردي تقوم على حقائق تفيض الواحدة منها عن الأخرى في سلسلة الموجودات فإن نظرية المعرفة عنده، والمعرفة الصوفية الفلسفية، بصفة عامة، هي من طبيعة حدسية، تتجاوز المعرفة العقلية الكمية الجامدة، إلى معرفة من طبيعة كيفية تقرن العين

والذهن في جدلية المعرفة، مما يعني إلغاء الوساطة «فلكل قرآن نفسه» كما يقول السهروردي. أو كما يقول البسطامي «كان الحق مرآتي فصرت مرآة نفسي» وهذه المعرفة في طلاق مع الحرف وفي وصال مع المعنى. والوجود عند ابن عربي حقيقة واحدة، أي أن الموجود والحق شأن واحد، وهو وجود ظاهر بصور جميع الموجودات، وما التعدد والكثرة إلا مظاهر اعتبارية تقتضيها الحواس (سبحان من خلق الأشياء وهو عينها) وإذا كانت وحدة الشهود عند الحلاج من طبيعة ثنوية، فأن وحدة الوجود عند ابن عربي حقيقة واحدة، فلولا ظهور الحق في أعيان الخلق ما كانت صفاته وأسماؤه ولما عرفناه، لأننا إنما نعرفه عن طرق هذه الأسماء والصفات المتجلية في الكون. وإذا كانت المعرفة العقلية مناطها العقل، فالمعرفة الحدسية مناطها القلب، أو السليقة، أو الحس السليم، وهي معرفة تقرن الأعيان والأذهان في جدلية المعرفة الباطنية. وهي معرفة بدون وساطة منفتحة على الصيرورة في جدلية الوجود. هي معرفة في طلاق مع الحرف الذي يميت وفي وصال مع الروح الحية «أخذتم علمكم ميتاً عن ميت وأخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت». وقد نقلت التجربة الصوفية المعرفة من إطار إشكالية العقل والنقل إلى إطار وحدة الوجود فأضحى الحدس مرادفاً للعقل، والباطن مقوماً للظاهر، والتصور الرمزي للكون ذو أسبقية على التصور الحسي الحرفي.

ومن علامات الفكر الشخصاني الاتجاهات الكلامية التي أكدت على تقييد الوساطة بتعيين مجال الإنسان في التاريخ والعالم. وبالدعوة إلى تمييز الإيمان أو العقد، عن العمل (الشعائري)، وعلى ربط الإيمان بمعيار العقل، وعلى أسبقية المعرفة بالله على المعرفة الرسالية، كالمرجئة التي تؤكد على الطابع الشخصاني للإيمان، أي طابعه الشخصي الحر في علاقة الكائن بالكينونة، ومناطها العقل، والقلب، والضمير. وعلى حرية الإنسان في الاختيار الروحي والمادي دون اكراهات إيمانية أو إلحادية. وفكرة الاختيار، وحرية الإرادة، تجد عند المعتزلة مكانة بارزة ومحورية. فالإنسان في المنظور الإعتزالي كائن قدري حر، وحرية الإنسان تعني قدرته على الفعل والخلق بحسب قصده وإرادته في الوجود العالم، باعتبار أن الإنسان شخص كامل، وفاعل مختار. وتأكيد

المعتزلة على التعالي المطلق بغيته التأكيد على الحضور الإنساني، وعلى المسؤولية الإنسانية الخاصة في العالم، وبالتالي على إلغاء الوساطة بين الإنسان والله، الذي ينشد الخلاص بواسطة العمل، ومباشرة الطبيعة.

والفكرة الوجودية تظهر مع الفيلسوف صدر الدين الشيرازي (توفي ١٠٥٠ هـ ١٦٤٥ م) في مرحلة متأخرة في إطار الفلسفة الظواهرية التي تعطي الأولوية لأصالة الوجود العيني على الوجود الذهني في مبحث الوجود. فالأشياء في فلسفة الشيرازي هي مظاهر صفات الله في عالم الشهود، وصفات الفعل هي مظاهر الوجود. والوجود عند الشيرازي هو عين الوجود، والماهية متحدة بالوجود، وليست معروضة له كما اشتهر عند المشائين، ولا عارضة له، كما هي عند المتصوفة. والإتصاف بالوجود هو نفس الوجود. ونقيض الوجود عنده هو العدم لا المعدوم أو اللاموجود، كما هو الأمر في نظرية الواجب والممكن التقليدية التي ينتقدها الشيرازي تارة، ويحاول أن يأولها في صالح مفهوم أصالة الوجود، دفاعاً عن شيخ الإشراق (ابن سينا) تارة أخرى.

والعلم الإلهي (الميتافيزيق) عند الشيرازي هو بحث عن أحوال الموجود بما هو موجود، وأقسامه الأولية، والموجود المطلق ينبغي أن يكون بيّناً بنفسه، مستقيماً عن التعريف والإثبات، وإلا لم يكن موضوعاً للعلم العام. والوجود هو أعم الأشياء ولذا لا جنس له ولا فصل، وبالتالي لا حد له، لأن الحد يقوم على الفصل والجنس. ولما لم يكن للوجود حد فلا برهان عليه، لأن الحد والبرهان متشاركان في حدودهما. والتصديق لا بد أن ينتهي إلى تصديق آخر يكون واجباً بنفسه، أولياً، بيّناً عند العقل بذاته، كالقول بأن الشيء شيء (الهوية)، أو أن الشيء ليس بنقيضه (مبدأ التناقض)، وأن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان (الثالث المرفوع). وكذلك التصور، فلا بد أن ينتهي إلى تصور سابق عليه منعاً للتسلسل، كالوجوب، والإمكان، والوجود. وهذه المبادىء مرتسمة في العقل ارتساماً أولياً فطرياً. وبالتالي فإن إثبات الوجود بما هو موجود غير صحيح، لأن إثبات الشيء لنفسه غير ممكن إذا كان ذلك الشيء نفس الثبوت، والوجود هو ثبوت الوجود، سواء كان الوجود شيء أو وجود

حقيقته وذاته. ولما كانت حقيقة كل شيء هي خصوصية وجوده التي تثبت له، فالوجود أولى من كل شيء بأن يكون ذا حقيقة (كما أن البياض أولى بكونه أبيض مما ليس ببياض ويُعرض له البياض) فالوجود بذاته موجود، بينما سائر الأشياء، غير الوجود، ليست بذواتها موجودة بل بالوجودات العارضة لها. فالوجود هو الوجود كما أن الإضافة هي الإضافة لا ما يعرض لها من الجوهر والكم والكيف إلخ[1]... والوجود، هو الوجود في الأعيان، الوجود العيني. وهو الوجود الذي تقع عليه المواطأة في المعنى البسيط لفعل الكون هست (كلمة هست تعني بالفارسية كَون أو فعل الكون Etre)، أو الوجود العيني المتحقق في ههنا الوجود[2].

اعتبر الفلاسفة، قبل الشيرازي الوجود متقوماً في الجوهر، باعتبار الوجود عَرَضاً للجوهر، كما هو الأمر عند الفارابي. واعتبر ابن سينا، بدوره، أن سائر الماهيات غير نفس طبيعة الوجود، باعتبار أنها أشياء يعرض لها الوجود. «فالإنسانية» مثلاً ماهية وليست نفس الوجود ولا الوجود جزءاً منها، بل الوجود خارج عن حدها. والإنسان بما هو إنسان ليس هو الوجود بما هو وجود، وإنما هو «الإنسانية» أي أن الإنسان ماهية الإنسان وليس وجود الإنسان بما هو وجود عيني، متحقق.

وقد خلط ابن سينا بين الوجود وحصول الوجود فنفى بناء على ذلك تحقق الوجود في الأعيان. فرأى أن الحصول هو الوجود، وكل موجود له وجود، ولو كان الوجود حاصلاً في الأعيان لكان لوجوده وجود متسلسل. ورد الشيرازي على ابن سينا بالقول أن الوجود ليس بموجود، لأن «الشيء لا يوصف بنفسه»، كما لا يقال في العُرف «أن البياض أبيض»، وغاية الأمر أن الوجود ليس بذي وجود، ونقيض الوجود هو العدم، أو اللاوجود، لا المعدوم واللاموجود،

---

(١) صدر الدين الشيرازي. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة. الجزء الأول. مكتبة المصطفوي. قم. ايران. بدون تاريخ. ص ٣٩.

(٢) صدر الدين الشيرازي. كتاب المشاعر. انستيتو ايران/ فرانسه. تحقيق هنري كوربان. ١٣٤٢ هـ/ ١٩٦٤ م. ص ١٣ ـ ١٤.

وذلك لأن الوجود موجود وكونه وجوداً هو بعينه كونه موجوداً، وهو موجودية الشيء في الأعيان، لا أن له وجوداً آخر، بل هو الموجود من حيث هو موجود[1].

والشيرازي، في فلسفته الوجودية هذه، يقدم تلمسات هامة وخطيرة للوجودية الحديثة، بترسانته المفهومية: أسبقية الوجود على الماهية، الوجود المتقابل مع العدم، الوجود العيني المتحقق في ههنا الوجود، أو الوجود ههنا ـ الآن، إضافة إلى المنهج الظواهري الذي يطابق الحقيقة والوجود في الكينونة الشاملة.

الوجودية الحديثة:

في العصر الحديث أرست الديكارتية بالذاتية الكوجيتية القطيعة المعرفية الأولى في تاريخ الحداثة العقلية. فالشك الديكارتي يتحول إلى توكيد للفكرة ـ الذاتية، لأنه في اللحظة التي تشك فيها في كل شيء، ولكونها تشك في كل شيء، فإنها توقن وجود الفكرة الكوجيتية (الأنا المفكرة ـ الموجودة) أو الذاتية المفكرة. والذاتية الديكارتية، رغم طابعها الرياضي المثالي، أو المثالية الرياضية ستمهد بوضعها لإشكالية المعرفة في إزاء الكينونة لاكتشاف الذاتية الوجودية. والذاتية الكانطية، ستضع بدورها، بعد الديكارتية، نقد نظرية المعرفة في سلم أولوياتها. ورغم الطابع الترانسندنتالي للقبلية العقلية الكانطية فقد أرست الحقيقة النقدية على قاعدة المعيار الابستمولوجي الذي يخضع المعرفة النومنية (القبلية الخالصة) للشرط الزمكاني.

وقد ظهرت الفلسفة الشخصانية الحديثة في إطار المدرسة الكانطية ـ الجديدة كرد فعل على اطراح النشاطية العلائقية في الفلسفة الحديثة. فالكوجيتو الديكارتي هو تفكير بالذات حول الذات، جوهري، ومستقل عن أية علاقة عليّة مع الجسد، أي أن الذات ـ المفكرة مستقلة عن امتدادها، هذا مع أن كل عملية

---

(١) الشيرازي. الأسفار الأربعة. المصدر السابق. ص ٤٠.

وعي داخلية ـ خارجية هي عبارة عن علاقة، عن نشاطية رحمانيه Symphatique حالّة في التجربة الفاعلة للأنا العارفة. وقد رفضت الفلسفة النقدية ـ الجديدة الميكانيك العقلي الديكارتي الذي يدرج الوجود في الفكرة، برفضها معارضة الوعي مع المكان، باعتبار أن كل وعي هو وعي مكاني، أو وعي متمكن، يقوم على رابطة التجربة الداخلية/ الخارجية، على علاقة المتعالي الترانسندنتالي بالمحايثة في الإنية الواحدة. كما أنها رفضت الثنائية الكانطية القائمة على فصل الحُكم الجمالي (الإستيتيكي) عن الفلسفة التحليلية وما أدى إليه هذا الفصل من ادعاء بوجود معرفة نومنية، أو قبلية ذاتية خالصة. رافضة بذلك فصل التصور عن المتصور، والمحمول عن الموضوع، باعتبار أن التصورات صور الموضوعات، ونشاطية الفكرة هيهية محتواها، والإنتاج هوهية المُنتج، ونشاطية الفكرة هي عين موضوعها. فالوجود له أسبقية على الماهية، أو الفكرة التصورية، والمعدود له أسبقية على العدد. والمعلوم له أسبقية على العلم والمفهوم والفكرة التصورية.

يرى ماين دو بيران (١٧٦٦ ـ ١٨٤٢) وجود شكلين للعينية Même الأولى هي الانية المثلية Alterego وهي عبارة عن أنية شمولية، عمومية. والثانية الانية كمصدر للمقولات (أو المفهومات الأولى) التي ليست ناشئة عن التجربة الخارجية، كما ترى الفلسفة التجريبية، كما أنها ليست ناشئة عن التجربة الخارجية، كما ترى الفلسفة العقلية (التجريبية تعتبر هذه المفهومات كأفكار مجردة، والفلسفة العقلية تعتبرها مصادرات، فروض نظرية) بل هي ناتجة عن الحس الباطني، الحدسي، وهو حس بدئي يقوم على مبادرة الوعي ونشاطيته في علاقة الفكر بالواقع أو الظاهرة. وبالنسبة لدو بيران فمقولات «السببية»، و «الهوية» ليست مبادىء أولى، بل بالإمكان وضعها هي ذاتها على محك الماصدق. والمفهومات البدئية (المقولات) يُوحي بها لكل نفس كمعنى داخلي ليس باعتبارها قبلية Apriori كما ترى الفلسفة العقلية، ولا بَعدية A posteriori كما ترى الفلسفة الوضعية، ولكن الإنية عبارة عن إنية منفتحة، فيما المقولات هي اشكال النشاطية الشخصية، والتجربة الخارجية مرتبطة بهذه النشاطية وعنها تصدر المقولات، والانية إذن «سبب» ونشاطية، وعندما تجابه الخارج فإنها لا

تلتقط العلاقة السببية كتعاقب من «الخارج» بل تشارك في العلاقة كطرف أصيل. وهذه النظرية تلتقي مع المذهب النقدي التجريبي (هيوم) الذي يرفض الجبرية السببية القائمة على التجربة الخارجية.

ويجد الفيلسوف شارل رينوفييه (١٨١٥ ـ ١٩٠٣)، في إطار النقدية ـ الجديدة، أن إخضاع القبلية في نقد العقل العملي لمبدأ الواجب ليس كافياً، فالنومنية الجوهرية المبنية على عقلين (نظري وعملي) في الديالكتيك الترانسندنتالي تشوش الأطروحة النقدية وتوقعها في مزدوجة متعارضة Antionomie نظراً لأن المصادرات الفرضية للعقل العملي نفسه تجري في زمانية الحياة العملية، فمع أن كانط يعتبر الحرية شرط إمكان الواجب، إلا أنه أقام في مقولته النومنية كائناً جوهرياً جديداً محل فكرة الجوهر الكلاسيكية، قيدت فيه الجبرية العقلية، نسبية الظاهرة، وبعزوفها عن هذه الواقعية الجوهرية أرجعت النقدية ـ الجديدة الفكرة إلى العلاقة القائمة على مبدأ النسبية، مقابل الترانسندنتالي، المتعالي واللامشروط. فكل واقعة وعي تفترض الوعي وموضوع الوعي، ومن ثم موضوع الوعي المُتصور. وكل تصور هو علاقة تقوم على قانون، والقانون هو علاقة عامة، لكن الأكثر عمومية منه هي العلاقة نفسها. وهذه العلاقة علاقة متشخصنة تقوم على مبدأ الوعي كشخصية تضم في الحين نفسه أدوات وأشكال الوعي (الزمان، المكان، الكيفية، الكمية، السببية، الغائية إلخ). والمقصود بالشخصية العلاقة البنّاءة للحامل بالمحمول في التجربة. ولموضوعات التجربة المعاشة معاملات هي قوانين الوعي التي تكون فيها الموضوعات المتصورة «الخارجية» موضوعات ذاتية. ومقابل الجبرية الكونية تؤكد النقدية ـ الجديدة على اللاإمكان المنطقي للامتداد اللامحدود سواء في المكان أو في الزمان، ومن هنا مبدأ الاختيار وحرية الاختيار بين الممكنات، الذي لا يخرج عن نطاق التجربة ويقوم على العلاقة الصيغية أو على صيغة العلاقة.

ومقابل الهيغلية ونظامها الكلي، الموضوعي، أكدت النقدية ـ الجديدة على الجزئيات والممكنات، أو الحقائق الممكنة، الفردية في التاريخ. وعلى

قاعدة المعارضة للموضوعية الشمولية أيضاً وضعت الوجودية الكائن الشخصي بصفته الزمانية محل الكائن المجرد، الصوري، مرجحة الذاتية على الموضوعية، والجزئية على الكلية، والفردي على العمومي. فالموجود ليس «مفهوم» الإنسان، وإنما الإنسان الفردي، وليس بوصفه وحدة عددية، وإنما بوصفه نوعاً وجودياً، أي كائن شخصي وجوده في امتلاء الوجود، كمحور للكينونة، كذات حرة، في الشهادة والحضور أمام التعالي الإلهي. والفردية هي تأكيد للذاتية والحرية حيال التعالي المطلق. والإنسان ليس كائناً ما بين بقية الكائنات وإنما هو كائن فريد، نوعي، لوجوده أسبقية على ماهيته، أي أنه هو الذي يحدد ماهية ومعنى وجوده الخاص، الواقعي، وهو الذي يتضلع وحده بالمسؤولية الكاملة لوجوده ـ في ـ العالم.

والوجود هو الوجود الفردي (الذي يتميّز بالفرادة) وقد يتميّز بالفردوية المنقطعة عن الجماعة. . فالفكر الفلسفي هو فعل شخصاني يندمج فيه الوجود والذات في هوية واحدة، والكينونة بالتحقق. والكائن هو في وضعية متصارعة بين الوجود والإمكان، بين الإمكان والتحقق. والتحقق الإنساني مشروط بالتناهي، بالعدمية، والموت. أمام هذا التناهي يتصف الوجود الإنساني بالحضور، وحضور الإنسان ـ بعكس حضور الأشياء والماهيات هو حضور شخصاني. باعتبار الإنسان لنفسه محور الكينونة والحقيقة الأساسية في العالم.

والإنسان بعكس الكائنات الأخرى يمتلك شعوراً كاملاً بذاتيته كنوع فريد وبهذا المعنى التجاوز والتخطي الذي أحدثته الوجودية للإنسية، أو المذهب الإنسي Humanisme الذي يرى الإنسان في «ماهية» الإنسان، وليس في وجوده، في التجريد وليس في التفريد، في الغياب وليس في الحضور. فالإنسان هو الإنسان العيني، الشخصي، وهو ليس فُلاناً، والفلانية هي الإنسية المجردة عن الوجود المتحقق. والإنسان هو الكائن الكلي الكون الذي يحفزه الشعور بالتناهي «كلا شيء» إلى الحضور والكينونة في صراعه التراجيدي مع الموت.

وفي المجتمع الحديث حيث تتبدى تراجيدية الوجود في مجتمع تحول فيه الأتمتة Automatisation والأداتية Instrumantalisme الإنسان إلى «موضوع» إلى

«شيء» إلى «أداة»، حيث الأنظمة المديولوجية (الإعلانية المبرمجة) تمحو فرادة الإنسان وفرادة وعيه وتؤثر على خياره واختياره تنطرح مشكلة الشخص الكائن المادي ـ الروحي الفريد، الكائن المدرحي بوصفها سؤال الكينونة الأول. من هنا العلاقة بين الكون ومُلكية الكون بين الكينونة Etre والمُلكية Avoir والفارق بين الكون ومُلكية الكون فارق جوهري كما يرى غبرييل مارسيل ـ ومُلكية الكون هي التي تعطي الفعالية والمعنى للوجود والكينونة. والإنسان يوجد كفكرة، وكواقعة فردية، كفرد، ولكن وجوده الفعال هو وجوده كحضرة وجودية، كواقعة شخصانية. والتمييز بين الفرد والشخص هو الامتداد الآخر للتفريق بين الكينونة ومُلكية الكينونة. والشخص، بعكس الفرد هو الإنسان الكامل المتميّز بالإرادة، والاختيار، والإيثار والمحبة والتواصل مع العالم، والمطلق والآخرين. بينما الفرد فهو أما مشروع تحقق الفردية إلى شخصية، وأما فلان من الأفراد بين كثرة البشر. والذاتية البشرية هي ذاتية اجتماعية، جماعية، والذات هي ذات بالنسبة إلى آخر، وهي لا توجد إلا باعتبارها ذاتاً غيرية. والشخص ـ عكس الفرد ـ هو الكائن العَبر ـ ذاتي، ويتميّز بطابع عبر ـ إجتماعي، باعتبار الإنية (بمعنى الإندماج بين الأنوية والوجودية، بالمفهوم الفلسفي الإسلامي الكلاسيكي) هي إنية عضوية، مُنتسبة، ليس فقط بين الأشخاص الأفراد وإنما بين الشخصيات الجمعية كشخصية الشعب والأمة، التي لا تلغي (كالطائفة والقبيلة والمذهب) شخصية الأفراد وفرادتهم في شخصيتها الإعتبارية الكلية.

كان ماركس قد أخذ على هيغل، مثل كيركجارد، جعله الروح المطلقة موضوعاً للتاريخ، بتخفيضه واختصاره للواقع الإنسان إلى فكرة مجردة. وإذا كان كيركجارد قد ذكّر الإنسان في العصر الحديث، المذهول بالاكتشاف والاستثمار، بوعي ذاتيته وحريته، فإن ماركس قد ذكّر هذا الإنسان بأن مصيره من صنع يديه، وبالانتقال من طور تفسير العالم إلى طور تغيير العالم. لكن الماركسية، رغم اعتبارها الإجتماع موضوعاً للديالكتيك فإنها لم تتخلص من مؤثرات الحتمية التطورية في القرن التاسع عشر، فأخضعت الحرية للضرورة والحتمية، والذاتية للموضوعية المادية، والوعي (الذاتية) للمادة في ثنائية ـ

جديدة، تهدف إلى «عقلنة» الطبيعة والكون والفكر. والحال أن الحرية والضرورة في علاقة وجودية ـ جدلية نسبية لا تخضع لقانون ذهني خارجي، والظاهرة تصير في سيولة وديمومة تتفلت عن أية محاولة للقياس الكلي التام. والحقيقةِ الموضوعية هي حقيقة ذاتية، إذ أن الموضوع هو نتاج الذات، وبالرغم من الوجود النسبي للحقيقة الموضوعية، إلا أن نظام العالم، والكون، والفكر ينأى عن كل مَوضعة متطرفة، وبهذا المعنى فالموضوعية الحتمية هي وهم من أوهام الوعي. كما أن المادة نفسها تخضع لمبدأ الحركة الكلية، ولمبدأ اللانفصالية الأمر الذي يحيل مفاهيم السببية والحرية والضرورة إلى مفاهيم نسبية مناطها الوعي وليس المادة التي تقوم على قانون الصيرورة في وحدة الوجود العضوية.

وإذا كانت الماركسية قد أثارت مشكلة استلاب الإنسان في ظل الأتمتة الآلية كوجه آخر لإمحاء ـ الشخصية Déspersonnalisation فإنها لم تنظر إلى الإنسان باعتباره ذاتية أصيلة وكل لا يتجزأ مؤلف من عقل وروح وجسد، وإنما كموضوع من موضوعات المادة. والحال فإن الشخص الإنساني لا يمكن مقاربته كمجرد «موضوع» بإسم القانون أو النظام الحتمي، لأن حرية الإنسان تنبع من وجوده واختياره الداخلي، الجواني، من شخصه، والحرية مطابقة للكينونة الذاتية، وليس لأية فكرة قدرة على التقنين والتقعيد الموضوعي للدخيلة الإنسانية، وإذا كان من الممكن إخضاع السلوك الخارجي للإنسان للقانون والنظام في المجالات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، فإن هذه القوننة غير ممكنة في المجال الروحي والنفسي التي لا يمكن أن تتحدد إلا من داخل الإنسان، حيث الضمير والهَوية الأصيلة لوجوده وكينونته. عدا ذلك لا يعدو مفهوم الماركسية للإنسان مفهوم الإنسان ـ الاقتصادي «موضوع» تطور علاقات الإنتاج، باعتبار الاقتصاد قيمة قبلية محددة لتطور البنى، التحتية والفوقية، للمجتمع، ومحددة للوجود الإنساني بصفة عامة.

وإذا كان كيركجارد قد وضع المداميك الأولى للوجودية في التركيز على وضعية الكائن في الوجود، في مواجهة الفلسفة المثالية التي تحصر الكينونة في

التصور العقلي، بتأكيده على الإنسان، كذات -مفردة- كذاتية، وكمحور للوجود - في - العالم، فإن مارتن هيدغر سيجعل سؤال الوجود موضوع الأنطولوجيا، أو علم الوجود بما هو وجود، على أن يستمد محدداته من الزمان أو الزمانية باعتبار الزمان اسم العلم للوجود. وإذا كان هوسرل قد أسس الظاهريات كمنهج على اعتبار أنها بحث في الأصول الأولية المباشرة للظاهرة، فإن الوجودية عند هيدغر هي الفينمنولوجيا عينها، فالوجود ليس الوجود العام، أو المطلق، أو الكوني، وإنما الوجود الظواهري، العيني، المتحقق في الوجود المتزمن، «الوجود ههنا - الآن» (الدازين Dasein) وأول محددات الوجود - ههنا (لنسمها «الآنية» في العربية) هي التزمين، أي إخضاع الوجود للزمانية. وأهم خصائص الآنية أسبقية الوجود على الماهية.

إن معضلة الفكر النظري، حسب هيدغر، أنه فكر ثانوي يحول الكائن إلى «موضوع» أو «شيء». وهذا الفكر لا يظهر الكائن بمقتضى كينونته الأصلية. فالأولية (أو المحمول الأول) الذي نجد أصولها عند أفلاطون في الفكر الغربي، تقوم على مطابقة الوجود مع الماهية، باعتبار الوجود مجرد فكرة أو فكرة مجردة Eidos، والإنسان كان ينظر إليه هو نفسه بناء على التطابق مع مثال ميتا - إنساني، وهذا المثال هو نفسه «موضوع» نظري من موضوعات إلفكر. وهذا الأمر يطرح الضرورة الملحة لتفكيك أو نقض Destruktion الميتافيزيق.

تتمفصل بنية الآنية عند هيدغر حول بنية مثلثة الأبعاد (الانطراح - في - العالم، الوجود، الكينونة الاتباعية Sein bei ولما كان الإنسان هو وحده بين الكائنات الذي يفقه الوجود فإنه موضوع علم الوجود، وموضوع «الآنية»، والإنطراح في الوجود كمكون من مكونات «الآنية» هو الوجود المطروح على الإنسان، محور الوجود و «راعي الكينونة»، وهذا الانطراح يتعين بالوجود قبلاً بدون اختيار الوجود، وعطية الوجود، مع أنها حرة ناشئة عن حركة الوجود تجاه الإنسان، فإنها تتحول إلى قيد في حركة الإنسان تجاه الوجود، في تضلعه بمسؤولية الوجود. والشعور الكلي بالوضعية Situation علامة تكوينية «للآنية» المندرجة في كل ما هو موجود.، وبما أن الإنطراح في الوجود سابق - الكون

على «الآنية» فإنه هو الجذر الأونطولوجي للبعد الزمني الماضي.

والآنية تاريخية الطابع، تقوم على التزمين وعلى الإحالة المتعاصرة بين آنات الماضي والحاضر والمستقبل التي تقوم على جدلية الاستذكار Retrospection والتنبؤ Prospection وهي جدلية تاريخانية.

والوجود، الأشمل من «الآنية» أو الوجود ـ ههنا والآن، يقوم على الإدراك، وكل إدراك يتمفصل مع مشروع Pro - jet محوره الإنسان ككائن له أولوية على بقية الكائنات. وإذا كانت «الآنية» كوجود وجوداني Existential (وهذه الصفة من مقومات الآنية، يعني، زمانياً، الحضور الأصيل ـ في ـ العالم فإن الوجود الشامل هو مصدر البُعد الزماني للحظة المستقبلية á - venir فالزمن الأصيل هو الزمن المستقبلي.

والوجود ـ الإتباعي هو عبارة عن تمفصل «الآنية» في وجودها وسط الكائنات الأخرى، معها. وإذا كان الوجود ـ في ـ العالم باعتبار العالَم هو مكان تحقق الإمكانيات، وكل غائيات المعنى، فإن الآنية لا تصبح هي ذاتها Soi إلا بعدم اختلاطها مع الكائنات، وإذا كان الوجود ـ في ـ العالم هو وجود مع ـ الغير ـ في العالم، إلا أن هذا الوجود مع الآخرين من شأنه أن يزيف الوجود الحق. فالهوية Ipseité ليست الإنطواء على الذات، ولا التطابق مع الآخر، وإنما استعادة الذات لذاتها في اتجاه الآخرين. أما «الآنية» التي تعيش على غرار الآنيات فهي محكومة بأن تكون آنية إتباعية. والآنية، بهذا المقتضى، توجد على صعيدين. الصعيد الأول هو صعيد الوجود المبني (بالمعنى النحوي للكلمة: جاءَ، يُقال، يُعتقد) وهو الوجود السائد، حالة «الإنسان ـ الاجتماعي»، في المجتمعات المعاصرة! والصعيد الثاني هو صعيد الوجود الوجودي، أو الوجود بالإمكانيات المحققة والمتحققة، القائمة على مشروع ـ مستقبلي، وهي حالة الوجود القلق، المتوثب، المتحفز في مواجهة العدم، شرطه المطلق، والقلق هنا ليس بمعنى الخوف وإنما بمعنى الإدراك والزكانة A perception أي الإدراك الذكي المتيّز القادر على إدراك الكينونة ـ بدون وساطة ككينونة.

وإذا كانت الآنية عند هيدغر تاريخانية أي تخضع التاريخ للزمانية، وتمحور الإنسان حول الذاتية ـ الفردية، وهي فردية وضعانية الطابع، فإن الذاتية عند سارتر هي ذاتية ـ متمحورة على الذات. وميزة هذه الذاتية أنها قادرة بحكم حريتها المطلقة على خلق ذاتها باستمرار، وبالتالي الإستغناء عن كل ما عدا الإنسان: الله والجماعة والآخرين! والتصور الأساسي الذي تقوم عليه وجودية سارتر، كبقية الفلاسفة الوجوديين، هو أسبقية الوجود على الماهية، أو بكلمة أخرى «الذاتية».

غير أن الراديكالية الخاصة التي يتميّز بها، والتي تعود في أصولها إلى الكوجيتو الديكارتي التي يرى فيها سارتر المنطلق العقلي لأية معرفة، تتطابق بالأحرى مع الفلسفة الطبيعية في القرن الثامن عشر التي وإن استلهمت الكوجيتو الديكارتي، أقامت على أنقاض المثالية الديكارتية فلسفة إناسية، استبدلت بها المطلق الإلّهي، بالمطلق العقلي، في نظرة واحدية أعلنت «موت الله» وسيادة العقل «النهائية».

يرى سارتر أن المذاهب الفلسفية الكبرى ظلت أسيرة التصور الذي يقدم الماهية على الوجود، وذلك بإخضاعها التصور التقني، القبلي Prélable للشيء على وجوده. وكما أن الكتاب مصنوع بواسطة العامل المهني بناء على صورة الكتاب في ذهنه، فالله، بالنسبة للفلاسفة الذين نظروا في هذه المسألة (ديكارت، ليبنز، كانط، فولتير..) يصنع الإنسان بناء على مفهوم للإنسان، تقني، وقبلي، في الخاطرة Entendement الإلهية!

فالإنسان، بمقتضى هذه النظرة، ذو «طبيعة إنسانية» هو مفهوم إنساني يوجد لدى كل البشر، وهذا يعني أن كل إنسان هو مثال خاص لمفهوم كوني، عمومي، أي لماهية الإنسان.

ومع أن فلاسفة القرن الثامن عشر (ديدرو والآخرين) ألغوا مفهوم الله، إلا أنهم، برأي سارتر، ظلوا أسرى فكرة أسبقية الماهية على الوجود، باعتبار ماهية «الإنسان» تسبق وجوده التاريخي والطبيعي.

والوجودية الملحدة التي يمثلها سارتر، ترى أنه إذا كان ثمة كائن وجوده يسبق ماهيته، وهو كائن موجود، قبل تعينه بأي مفهوم فإن هذا الكائن هو الإنسان أو «الحقيقة الإنسانية».

والإنسان يوجد كصاحب مشروع ذاتي، متمركز حول المستقبل، وهو صاحب إرادة، هي إرادة الكينونة، والقرار لا حق على الإرادة باعتبار أن مظاهر الاختيار (كالانتساب إلى حزب، أو الزواج) مظاهر لاختيار أولي أكثر أصالة وعفوية، ناتج عن الإرادة، وبما أن الوجود يسبق الماهية فلن يكون هناك ثمة قيماً تشرع للسلوك، فالإنسان محكوم بالحرية، وفيما بعد إنطراحه في الوجود، يصبح مسؤولاً عن كل ما يعمله (الإنسان حرية)[١].

ومفهوم سارتر للذاتية فردوي يقوم على تحقق الفرادة بمعزل عن الجماعة. والحق أنه يميّز بين الذاتية Subjectivité والذاتوية Subjectivisme باعتبار أن الفعل الفردي ليس فعلاً فردياً خالصاً، وإنما هو يشمل الإنسانية مجتمعة. إلا أن مفهومه للإنسانية يبقى هو نفسه ماهوياً بدوره، إذا ما معنى «الإنسانية» بدون الجماعة الإنسانية؟ وهل يوجد ثمة إنسانية بدون جماعة ـ أفراد؟

وإذا كانت وجودية هيدغر، وسارتر قد أكدت على الوجود الأمبريقي الزماني، التاريخاني، فإنها أغفلت من جهة أخرى نمطاً آخراً من الوجود هو الوجود الرمزي، وهو الموضوع الذي ستوليه البنيوية أهمية خاصة. فالبنيوية تتهم الوجودية، ووجودية سارتر بخاصة، بأنها تغمض عينها عن البُعد الثقافي ـ الرمزي في الذات الإنسانية (الطقوس، الأديان، الأساطير الميثولوجية المقومة لنمط آخر من الذاتية المتأسسة على الشعور الجمعي). والفلسفة المبنية على مقولة الذاتية وعلى تحليل الإنسان في عينيته، وفي مشروعه الحي، لا يمكن أن تغفل البعد الرمزي في الحقيقة الإنسانية. والكائن الإنساني ليس كائناً كبقية الكائنات، إذ هو كائن روحي وقُدسي، وقُدسيته نابعة من فرادته الروحية ككائن

---

(١) Voir: J. P. Sartre. L'existentialisme est un humanisme. Ed. NAGEL. Paris 1970.

يدرك الوجود والمطلق. وعلماء الأثنولوجيا والأديان والسياسة يرون أن الرمزي والقدسي، والغيبي لا تزال فاعلة في التشكيلات الاجتماعية المعاصرة. وتلتقي البنيوية مع علم النفس في التأكيد على وجود أساس لا شعوري عميق في الإنسان، إلى جانب شعوره الواعي، أحدهما طبيعي، والآخر نتاج للثقافة.

كما أن تطور العلوم الإنسانية، والتاريخية بوجه خاص، قد وضع التاريخانية كمنهج في موضع التساؤل، فالظاهرة التاريخية ليست خطية ولا معيارية، وبالتالي لا يمكن فهم الظاهرة الإنسانية فيها من خلال زمانيتها المباشرة، دون الإلتفات إلى أبعادها الجمالية والدلالية والسيميائية التعاقبية - التطورية الخاصة.

كما أن هناك أشكالاً أخرى من المعقولية التي تعتمد على المخيال والحس الفطري، والثقافة الشفهية المعاشة التي لا يلحظها العقل المنطقي المحض. فالأساطير والطقوس الميثولوجية لها منطقها الخاص: المنطق الرمزي.

الوجودية العربية:

ينطرح سؤال الوجود والكينونة العربي في الفكر المعاصر، في إطار الفلسفة الوجودية، أو على هامشها، أو في محاولة إقامة تركيب فلسفي في تأصيل النظرة الوجودية مع أصولها الوجودية والقدرية في الفكر العربي الكلاسيكي.

والفكر الوجودي، مع ممثله الأول، من الوجهة التاريخية، عبد الرحمٰن بدوي، صاحب «الزمان الوجودي» يتمحور أيضاً حول أولوية الوجود على الماهية، والذاتية على الكلية. فالوجودية من وجهة نظر المفكر المصري تقوم على نبذ فكرة «الكلي» الهيغلية، التي تظل، حتى باعتبارها كليّة متقومة، غير كافية، ولكونها لا تمثل إلا الوجود العام الذي ليس وجوداً حقيقياً وإنما وجود اسمي، تصوري. أما الوجود الحقيقي فهو الوجود الجزئي، والفردي. إذ أن الوجودية هي الفردية، والفردية معناها الذاتية، والذاتية معناها الحرية، والحرية معناها وجود الإمكانية. والسرمدية المضادة للزمانية هي وهم وإحالة إلى

اللاشيء. والزمان هو العلة في تحقيق الإمكان. لكن الإمكان لا متناهٍ، واللامتناه لا يمكن اجتيازه، والسعادة الكلية غير ممكنة، وهذا ما يجعل النظرة العربية للدهر والدهرية سلبية «وما يهلكنا إلا الدهر» تلك النظرة التي يعترض عليها بدوي بحديث نبوي آخر يخالفها «لا تسبو الدهر فإن الدهر هو الله» ويمعنى آخر فإن الله هو الكينونة. والمسألة بنظر عبد الرحمٰن بدوي هو وجود أو لا وجود. فإن كان وجود فلا بد من الزمان باعتباره المقوم الحقيقي للوجود.

والنظرية الوجودية عند بدوي تستمد أصولها من مختلف التيارات الوجودية الغربية (هيدغر، كيركغارد، ياسبرز، سارتر إلخ. .).

وسؤال الفلسفة عند المفكر مطاع صفدي هو أيضاً سؤال الكينونة الوجودي المنفتح على التيارات النقدية الغربية المعاصرة (الجينيالوجيا النيتشوية، البنيوية، مدرسة فرانكفورت إلخ. . .). والوجود عند صفدي هو وجود الآنية (الدازين) أو الوجود الزماني ـ في ـ العالم. والزمن الأساسي لهذا السؤال مستقبلي يتوجه إلى الممكن، وليس ثمة ممكنات إلا في المستقبل (ديودورو، هيدغر). ولا ينقذ الفكر المنفتح على سؤاله من الحلقة المفرغة، من هوة اللاشيئية إلا دخوله في صيرورة الزمان. وكما أن الجبر مركب من الكوسمولوجيا والأنطولوجيا معاً، فإن أطروحة الدازين هي المركب الكوسنمولوجي ـ الأنطولوجي باعتبارها كينونة العالم.

أما ماذا عن السؤال العربي للفلسفة؟ فالإجابة أنه إذا كان هيدغر قد سعى بكل جهده أمام سطوة التقنية أن يجعل إنسان المشروع الغربي يذكر ـ أنه ـ ينسى ـ الكينونة، فإن المسألة بالنسبة للمشروع الثقافي العربي أن أنسانه يعيش في ـ الزمان أو تحت ـ الزمان، أو دون ـ الكينونة، بدون أن يكتشف لحظته الإنسانية الخاصة في الكينونة.

والسؤال العربي للفلسفة برأي صفدي يفترض كينونة الفلسفة قبل أن يشرع في فعله ويكون هو الفاعل L'actant. إذ هو سؤال لم يحقق لحظة إبستمية واحدة في تاريخه المعاصر. ولذلك يريد هذا السؤال أن يتخطى حاجز التراثي في علاقة الذات بالآخر، القائمة على إزدواجات التخلف/ التقدم، والأصالة/

المعاصرة. وهو لم يدخل عتبة الحداثة بعد في زمان الحداثة ـ البَعدية.. وقد أدى وقوعه ضمن المزدوجات إلى تشكل خطاب فكروي إيديولوجي مارس في خلالها فعل الترائي بين صورة الذات والآخر (الترائي عملية فيزيائية ضوئية تقوم على الانعكاس المتبادل، مرآة ترى نفسها في مرآة أخرى). هل يمكن للسؤال العربي أن يخترق حاجز الترائي؟ هل هذا السؤال يجيب صفدي بأن المثاقفة هي الحل للخروج من لعبة الترائي والمشاكلة، ولكن ذلك يشترط عودة إلى الفلسفة، إلى اللامفكر فيه، إلى سؤال الاختلاف والكينونة، وبرأيه لا يمكن لهذا السؤال أن يجد نقطة البدء إلا عندما يمتلك السؤال الفلسفي للفلسفة. وعند ذلك تفارقه غربته، ولا تحاصره خصوصيته، بل يجد خصوصيته في شمولية تحوله الفلسفي[1].

والخطاب الفلسفي عند مطاع صفدي، رغم أصالة هذا الخطاب، لا نجده دائماً في هذا الوضوح والشفافية، إذ يغلب على لغته الفلسفية نوع من التعقيد اللفظي الذي يشبه إلى حد كبير «لغة» هيدغر العويصة. وإذا كان صفدي يبرّر طريقته في الكتابة بضرورات المفهمة والتمعين، فإن التمعين يقوم فبل أي اعتبار على الحرص على الايصال والاعتناء بدلالة المعنى، باعتبار أن سؤال الكينونة كما يقول هولدرلين، وعلم السيمياء الحديث، هو سؤال لُغوي، وهذا يستدعي أن تكون لغة الكينونة في شفافية الكينونة ذاتها.

والفلسفة الشخصانية، بوضعها لسؤال الكينونة في إطار علاقة الوجود والكينونة الشاملة في وحدة الوجود، وباعتبارها الكائن الإنساني كائناً نوعياً، أي شخصاً روحياً تتحقق فرادة كينونته في انسجامه مع الكينونة بأبعادها المختلفة الزمانية واللازمانية، تشرط كينونة الإنسان بالتحقق الرُحمادي (المادي ـ الروحي) الفردي والجماعي، في حرية، وبحرية. والأثر الذي سحبته هذه الفلسفة على الفكر العربي المعاصر يتجلى على نحو خاص في أطروحات محمد عزيز الحبابي (المغرب)، ورينيه حبشي (لبنان). الشخصانية عند الفيلسوف الحبابي تعتبر الكائن الإنساني وحدة دينامية، منفتحة على الصيرورة. فالغاية

---

(١) مطاع صفدي. نقد العقل الغربي. مركز الانماء القومي. بيروت ١٩٩٠.

النهائية للحياة، بنظره، ليس موافقة الكائن للشخص فقط، باعتبار الكائن القاعدة التي تقام عليها الشخصية. وهي ليست التعالي المشروط بالعدم الذي تتضمنه وجودية هيدغر، وليست أيضاً «جماعة أشخاص» كما هو الأمر عن ايمانويل مونييه، وإنما التفتح التام للكائن المتشخص في التحقق الإنساني. فالتعالي بنظره لا يتوقف على الكائن الشخص باعتبار أن عبارة «شخص» تظل بدون ضمانة من وجهة نظر سيكولوجية، أولم تعني كلمة Persona لفترة طويلة خلت كلمة «قناع» باللغة اللاتينية قبل أن تأخذ معنى الذات القانونية؟ لذلك يقترح الحبابي تسمية «الشخص الإنساني» التي يعتبرها أوفى من تسمية الشخص وما تتضمنه من إنحرافات «البرسونا». والكائن الإنساني، أو الشخص الإنساني هو الكائن المتحين، المحسوس، وهو ذو أصل ما قبل وجودي، أي هو كائن في عالم تام منفتح على لا تناه ممكن في «الكون» وما يمكن أن يكون. وفي هذا يقترب الحبابي من فلسفة برغسون الحيوية. ويتعاطف الحبابي بشكل واضح مع النظرة الأنطولوجية للكائن التي ترفض مبدأ الشيء في ذاته (النومن) عند كانط، والمُتصور كإمكان على أساس الشيء في ذاته (عند سبينوزا) تلك النظرة التي تقيم في نظامها علاقة كينونة حية بين الله والإنسان (رينوفييه ـ برغسون). ولا يتبنى الأنطولوجية الهيدغرية للكائن، ويقول: «إن لنا عن «الآن» Dasein صورة غامضة، لأنه يدل على شيء موهوم بين ماضٍ انتهى، ومستقبل لم يحصل بَعد. ثم أن الزمان لا يقف لنثبت أقدام ومعالم «الحين» و «الآن»، فهو تتالٍ، ووجود لاصق بوجودنا، ولا يقبل العد والكم، إلا بعد أن نحياه، إنه لحمة التاريخ، ولكن لا تأريخ بدون تاريخ حي، صار ويصير»[١]. والحبابي في كتابه الرئيسي «من الكائن إلى الشخص» لا يعالج موضوعه الكائن باعتبار طبيعة الوجود أو أسبقيته، وإنما النشاطية الوجودية للكائن المتمفصلة حول الحياة بالعلاقة مع «النحن» في العالم، تلك النشاطية النابعة من طاقة خلاقة تغذي الوجود بماهيات متجددة.

في كتابه التالي «الشخصانية الإسلامية» يرى الحبابي أن خالق كل

---

(١) محمد عزيز الحبابي. الشخصانية الإسلامية. دار المعارف بمصر. ص ٦٧.

الكـائنـات (الشخـص المطلـق) إلـه واحـد، ولـذلـك فـالكـائنـات أشخـاص متساوية، والرسالة الإلهية تخاطب المؤمنين وغير المؤمنين، دونما فرق، تعترف لهؤلاء وأولئك بتساوٍ نوعي. أي تعترف لكل واحد بقيمة نوعية بـوصفـه ـ شخصاً ـ فـي ـ ذاتـه. إذ ليـس هنـاك «انـا» وضيـع و «انـا» رفيـع. والإسلام يعتبر كل كائن إنساني شخصاً بقطع النظر عن عرقه، ولغته ولونه، وهو نسخة فريدة من صنع الله. وهؤلاء ذوات متساوية أمام الله والمجتمع. وللمؤمن كما لغير المؤمن قدرة متساوية على تغيير موقفهما من الإيمان ﴿من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾ (الكهف ١٨. آية ٢٩). فالمسلم بـرأي الحبـابـي يـؤمـن بـوجـود الله، وتلـك تجـربـة ذاتيـة، ومـن حيـث أنهـا شخصية. فلا شيء يثبت لنا أن تجربة المنكر لوجود الله غير حقيقية أليست هي كذلك، تجربة شخصية، يحياها الملحد ذاتياً ويصدق؟ ويلجأ الحبابي إلى التراث لتسويغ هذه النظرة. فالمرجئة عرّفت الإيمان بأنه اعتقاد باطني، ولا يزول إيمان المرء في نظرهم، ولو أظهر «الكفر» قولاً وفعلاً، ما دام متيقـناً أن لا إلـه إلا الله. ومعنـى هـذا أن الإيمـان هـو، قبـل كـل شـيء، الاعتـراف بـوحـدانيـة الله واستقـلالـه المطلـق، والمـؤمـن الـذي يعتـرف بهـاتيـن الصفتيـن، يعتـرف كـذلـك لنفسـه بـأنـه هـو الآخـر واحـد ومستقـل، إلا أن الكـائـن البشـري واستقـلالـه ليسـا مطلقيـن، فـالله وحـده لا تعتـريـه النسبية[1].

إلا آن الحبابي رغم هذه المقدمات التي توحي بفلسفة وجودية حرة وبدون وساطة يعود وينقلب على أطروحاته ليؤكد أن العلم والمعرفة غير كافيين لكي يستكمل الشخص إنسانيته ويرى أن شخصيانية بدون فرائض هي شخصانية بروميتيسية. . . أما في الإسلام ـ في رأيه ـ فلا مجال للكهنوت، ولا للتمييز بين ما هو ديني وما هو علماني فيه. . وهو دين يوحد توحيداً كاملاً بين الإيمان

(١) الشخصانية الإسلامية. المرجع السابق. ص ٥٧.

والعبادات، والمعاملات المجتمعية، وبقدر ما يتدخل في الشؤون العامة يتدخل أيضاً في الشؤون الخاصة. إنه دين «كلي» (توتاليتاري) وبكلمة أخرى دين ثيو ـ مركزي على حد تعبيره. وبهذا يتحول الفيلسوف إلى مفكر تقليدي يرى مبادىء الأخلاقية الإسلامية في الطاعة للخليفة ولأولي الأمر، ما داموا خاضعين هم أنفسهم ـ ومن يدري! ـ لحقيقة ولإرادة الله التي تتجلى في المصلحة العامة إلخ . . .

وعلى غررا مونييه وبتأثير منه يعتبر الفيلسوف اللبناني رينيه حبشي الشخصانية كفلسفة تقوم على وحدة الإنسان والجماعة، في وحدة الشخص ـ الفرد الذي هو إظهار للذات تجاه الذات أولاً، ومن ثم إظهار هذه الذاتية تجاه العالم الخارجي. والفارق بين الفرد والشخص في فلسفة حبشي أن الفرد لا يرى وجود الآخر، كحاجة ضرورية لتثبيت ذاته، في حين أن الشخص ينظر إلى الآخر باعتباره حاجة ضرورية لكي يمكنه من تحقيق ذاته كمبدع للتاريخ. والجماعة في نظر حبشي هي تعددية الأشخاص، أي تعددية الأنا التي تؤلف المجموعة، لهذا فإن الشخص البشري، من حيث هو شخص قائم في ذاته، مدعو إلى أن يتخطى ذاته وواقعه لكي يعي ويكتشف واقع جماعته الوجودية. ولا ينادي المفكر اللبناني، كالحبابي، بأولوية الوجود أو الماهية، بل يعتبرهما خطان في عملية تطور دينامية واحدة، فكما أن الفكرة تغير المادة، فإن المادة تجدد الفكرة في علاقة جدلية. والإنسان عند حبشي ذي بعدين إلهي ـ إنساني، وهو مادة ذاته وصانع حريته في إنفتاحه الخلاق على الآخر. وهو بعكس الحبابي، يتبنى العلمانية كاختيار فكري، غير أن دعوته إلى شخصانية «متوسطية» تعود فتغرق شخصانيته في ماهية قبلية، توازي الخلاصة الماهوية التقليدية عند الحبابي!

إذا كان التمايز الوجودي ـ الشخصاني الرئيسي يتمحور حول أولوية الفرد الجماعي أو العكس أولوية الفرد المطلقة في الفلسفة الوجودية، فإن سؤال الوجود والكينونة يظل سؤالاً منفتحاً على اللامفكر فيه. ولكن انطلاقاً من قاعدة أولوية الاختيار والحرية على العقيدة والمذهب والإيديولوجية. ومن هنا فإن

أسبقية الاختيار الوجودي على الماهية تظل هي الفيصل في التمييز بين وجودية متمحورة ـ على ـ الذات، ووجودية اتباعية متمحورة ـ على ـ الجماعة، أي وجودية اتباعية، تحجب فرادة الفرد من خلال إعادة إدراجه في الجماعة بإسم الوجودية الجماعية.

نحو قومية وجودية

لا يحقق الفرد اكتماله إلا بالشخص، أي باكتماله العقلي ـ الروحي ـ الجسدي، ولا يحقق الفرد ـ الشخص اكتمال شخصانيته إلا من خلال الانتماء إلى الجماعة. والجماعة، بالمعنى الشخصاني. هي التشكيلة التي تحقق فرادة الفرد وحريته، وتطوره العقلي والروحي في آن معاً. والحال لا توفر كل جماعة حرية الفرد واختياره في إطارها كجماعة، فالقبيلة لا تقر بالفردية، والجماعة الطائفية تحجب الفرادة في إطار الطائفة، كما أن التشكيلات الأخرى كالجماعة المهنية، أو «الجماعات» الإتفاقية، في المدينة أو المحلّة أو المؤسسة المهنية أو المدرسة ليست جماعات بالمعنى المشار إليه وإنما بالأحرى تجمعات. والانتماء إلى «شعب» أو «أمة»، أي إلى جماعة سياسية يختلف عن الانتماء إلى جماعات اتفاقية، أو مهنية، أو ما قبل ـ سياسية. فالأمة أو الشعب، ككائن جمعي يتمتع بنوع من الشخصية ـ الإعتبارية، كجماعة عضوية، مُحددَة، ومحددة، تتميز بمجموعة من المظاهر المتقمصة، بالوحدة والفرادة، التي تتمخرج وتتجسد في المواقف والأفكار والتصورات المطروحة عليها في وعي وسلوك أعضاء الجماعة الفردية والجماعية.

والجماعة العربية، كتشكيلة سياسية، مكونة من شعوب تمثل «أمة» قيد التحقق، هي جماعة لها وجود واقعي، وتاريخية، وشخصية اعتبارية مجسدة، وهي، بهذا المعنى ليست فكرة مجردة، جوهرية، ماهوية، بل فكرة واقعية محددة ومجسدة بواقع الفكرة، بالمظاهر الفعلية لها: شخصية قانونية، لغة مشتركة، أرض مشتركة، سلوك نفسي جمعي، ميراث ثقافي تاريخ مشترك،

آداب، حضارة إلخ). أما فكرة «القومية» فهي التعبير الفكري، الذهني عن الواقع العيني للجماعة السياسية، أو «الأمة». هي كما يعرفها البعض إيديولوجية ضمنية تتلاقى مع تصور شعب ما لحقيقته، أي التعبير الفكري عن وجود الأمة. إن أية إيديولوجية ضمنية أو غير ضمنية تنبع من الوجود. فإذا كانت الأمة العربية فكرة قومية لها مسوغاتها، فلأنها قبل أي اعتبار تعبّر عن واقع وجودي، عن كينونة الأمة، في زمانية وواقعية الوجود التاريخي ـ الاجتماعي. فالأمة وجود وكيان وشخصية عيانية، والجدل حول مفهوم الأمة لا يغيّر ولا يبدل من حقيقة وجود الأمة، المادي والروحي، وحتى فكرة الأمة هي جزء لا يتجزأ من وجود الأمة.

رغم ذلك، يستأثر النقاش حول الفكرة القومية، منذ بداية القرن العشرين، الأدب السياسي العربي. وهذا النقاش النظري، أو البحث عن وعي مطابق يدور حول التعريف والتحديد الإصطلاحي، الفكري، والإيديولوجي للأمة. والأمة العربية عند البعض تتحدد بماهية أساسية ورئيسية هي اللغة، وتتحدد عند البعض الآخر بالإثنية والعنصر، وعند البعض بالدولة، أو الدولة ـ الاقليم، أو الجنسية. هذا مع أن الأمة في واقع وجودها تشتمل على كل العناصر المقوّمة لوجودها كأمة وتتحدد بالكلية الظاهراتية للوجود. وهذه المقومات لوجود الأمة قد تكون متحققة في الأمة في كيان سياسي (دولة ـ أمة) وقد تكون متحققة دون أن تمتلك كياناً سياسياً، إذ لا يشترط أن تكون الأمة متحققة في كيان سياسي (بنية فوقية) لتكون أمة، وهي تصبح أمة ناجزة عند تحقق هذا البناء، أي تصبح أمة متحققة في حدود جغرا ـ سياسية، وكيان، ودولة ـ أمة، وقد تكون أمة في إطار قاري، دولة قارية، متعددة القوميات، في إطار فدرالي أو كونفدرالي إلخ.

وإذا كانت الأمة العربية، أمة ألفية، أي لها وجود ألفي، فإن الفكر القومي ظل رغم ذلك ماهوياً، جوهرياً، صورياً، لا يميز بين الأمة الوجودية، وهي الوطن الطبيعي بقومه وأرضه، والتعبيرات الفكرية والإيديولوجية الكليّة عن وجود الأمة. ما هي القومية؟ هل هي المتّحد القائم على اللغة؟ على الجغرافيا

السياسية؟ على التاريخ المشترك؟ على التطور الاقتصادي ـ الاجتماعي؟ على الدولة؟ على الجنسية؟ على الدين؟ تلك هي الأسئلة السائدة. ويزيد في الطين بله، الالتباس والبلبلة في الاصطلاح المرجعي الغربي، وهو أحد «المصادر» الأساسية للفكر القومي الحديث. ومع أن الاصطلاح الغربي يعتبر الأمة المتحد الحقوقي الأول باعتباره كشخصية اجتماعية ـ حقوقية مصدر كل السلطات، فإن مصطلح «القومية» بالمقابل، ملتبس، فهو يرادف في اللغة المتداولة، أما المحمول التقني للأمة «جملة القاطنين في دولة ما» ويقترب بهذا من مفهوم «الجنسية» Nationalité أو «التابعية»، أو المحمول الإيديولوجي «القومية الشوفينية» (Nationalisme)، وهذه الاصطلاحية تعبر عن مفهوم الأمة والقومية في الأمم الناجزة، أي الأمم التي حققت اكتمالها السياسي في دولة ـ أمة.

وهذا التعريف، أو التصنيف للأمة أو القومية لا يأخذ في الحسبان مبدأ الحق القومي للأمم قيد التحقق، أو الأمم المجزئة.

وتجد على سبيل المثال، أن مصطلحات ناسيناليزم، وناسيوناليست («قومية» و «قومي»: تطلق، عادة، كنعت للوطنية المتطرفة، والوطنيين المتطرفين.

والجدير بالذكر مع ذلك أن بعض الأمم الأوروبية نفسها (كألمانيا وإيطاليا) التي عانت من التجزئة السياسية تميز بين الجنسية والقومية. وفي ألمانيا، على سبيل المثال، نجد عبارة Nationalitat مرادفة للجنسية، فيما تطابق كلمة Wolkstam كلمة «قومية» العربية. ومبررات هذا التمييز تقوم على اعتبار «القومية» الموحدة فوق «الجنسية» المجزأة للأمة.

«الأمة» نظرة تاريخية:

كانت اليونان القديمة مجزأة إلى عدد كبير من الدول ـ المدينية (حاضرة مدينية محدودة البُعد والمساحة، وريفها) وهذه الحاضرة كانت تسمى Polis أو الوطن ـ المدينة مقابل المواطنين Politès. وكانت المدينة هي الوحدة الاجتماعية ـ السياسية الكاملة أو الناجزة القائمة على تراتبية أفقية أسياد/ عبيد.

ورغم الشعور بالوحدة الهيلينية الجامعة، كانت المدينة هي الكيان السياسي ـ الحقوقي السائد.

وفي القرون الوسطى كانت عبارة Patria اللاتينية (وطن) تعني وطن الآباء، وظل طوال القرون الوسطى يحمل معنى المتحد الأرضي (الجغرافي) حيث تقوم المدينة الإقطاعية La seigneurie وكان سكان هذا «الوطن» يتميزون ببعض العادات الإقليمية بالمقارنة مع الأجانب Estrange، وهو يمثل الوطن الخصوصي مقابل الوطن العام (العالم المسيحي).

وبين هذين المفهومين للوطن، الأول الضيق الذي لا يمتلك قدرة سياسية كبيرة، والثاني الرحب الذي لا يتعدى القوة الروحية والأخلاقية، ينبثق المفهوم الحديث للأمة. لقد تضافر عاملان فأديا إلى وضع أوروبا العصر الوسيط على عتبة العصر الحديث. القانون الروماني، والأرسطوطاليسية. ففي إطار «الصراع بين السيفين» (الملك والبابا) أدى هذان العاملان وظيفة هامة في اختمار وتطور مفهوم الدولة، الدولة ـ الأمة «السيدة» المتجسدة بشخصية الملك. فالدولة ـ الأمة استخدمت هذين العاملين في صراعها من أجل الحصول على إستقلالها في مواجهة البابوية والامبراطورية والإقطاعية. وقد أدى إحياء القانون الروماني خدمة هامة ضد الإقطاعية، إذ قدمت «الرومانية» مفهوماً صارماً للشأن العام Respublica ومفهوماً دقيقاً آخراً للقوة (السلطة) العامة Imperium التي تجسد السيادة القانونية المطلقة.

كما أدى خدمة أخرى، ضد الامبراطورية، تجسدت بفكرة إعلان الملك امبراطوراً في مملكته، الفكرة التي سمحت لهذا الأخير أن يتمتع بالامتيازات الامبراطورية السائدة في العصر الوسيط في إطار المملكة ـ الأمة.

وأدى خدمة، أخيراً، ضد البابوية. فقد تسلح الملك بالقانون الروماني لمواجهة فقهاء الكنيسة، ضد النظرية التعاقدية التي كانت تحد من سلطة الملك في مواجهة البابوية.

وأثار إحياء الأرسطوطاليسية، بطريقة موازية، وإن غير مباشرة، الفكرة

الوسيطة للدولة ـ الأمة. وكانت المدرسة الألبيرتية ـ التوماسية قد حقنت المسيحية بالفكر الأرسطي، دون أن يشكل ذلك في بادىء الأمر خطراً على العقيدة والإيمان. وفيما يتصل بالمجتمع السياسي، بشكل خاص، اعترف القديس /توما/ للدولة بطابع طبيعي متفق مع الطبيعة الأخلاقية للإنسان، وبدلاً من اعتبارها مؤسسة تعاقدية رأى فيها نتيجة طبيعية للخطيئة الأصلية. ومع أن الاستقلال الذاتي الممنوح للدولة في النظرية التوماسية لم يكن إلا نسبياً إزاء السلطة الروحية والقضائية للكنيسة فإنه أتى مشابهاً للاستقلال الذاتي للفلسفة إزاء علم اللاهوت، وللعقل إزاء الإيمان، وللطبيعة إزاء ما فوق الطبيعة.

غير أن الفلسفة الطبيعية عند /أرسطو/ كان لها مع ذلك مغزى آخر. لقد كانت تحث الفكر على طرح أسئلة من النوع التالي: إذا كانت الدولة طبيعية، تبرر نفسها عقلانياً وليست بحاجة إلى تبرير أو تصديق ما ورائي، وإذا كانت تسعى لغاية غير مادية بحتة وإنما أخلاقية أيضاً، تكفل لأعضائها حياة فاضلة، وإذا كانت مجتمعاً كاملاً، يكفي ذاته بذاته، ويتمتع بالكفافية Autrakeia فلماذا عليها أن تخضع لسلطة خارجة عليها، بحجة حقيقة منزلة وحياة ما ورائية[1]؟

هذا السؤال الذي لم يطرحه سان توما على نفسه طرحته الرشدية اللاتينية. أي الفلسفة المتأسسة على فكرة «الحقيقة المزدوجة». وقد كان ابن رشد المحقق الأوفى للنص الأرسطي قد اسهم في فصل المقال، بالتوفيق بين الحكمة والشريعة، بتكريس الاعتراف بالفلسفة كشرعة عقلية مقابل الشرعة النقلية، وقد أينعت هذه الفكرة في غمرة الإحياء الأرسطي في الغرب اللاتيني إبان العصر الوسيط. وبما أن تفسيرات ابن رشد المترجمة كانت الأقرب إلى أرسطو فقد كانت مختلفة عن الأرسطية السكولاستيكية المتمثلة بالتوماوية. وهكذا فقط نظر إلى الحقيقة باعتبارها تقوم على مزدوجة العقل/ الوحي، الحقيقة العقلية المطلقة، والحقيقة المنزلة)، ونادت الرشدية بفصل العقل عن الإيمان، باعتبارهما ميدانين لا يمكن لأي منهما أن يخضع للآخر. وقد تجلت هذه النزعة الفلسفية على الصعيد السياسي بالدعوة إلى الفصل الجذري للدولة عن الكنيسة.

(١) J. J. Chevalier. Histoire de la pensée politique, Payot. Paris 1981. 1 er tome P. 19.

وهكذا اعتباراً من نهايات القرن الثالث عشر، بدأت المَلكية تأخذ مظهراً مستقلاً على صورة مَلك أقل ارتباطاً بالجماعة، وأكثر خضوعاً للسلطة العامة Imperium ولمبدأ السيادة. أي «ملك قَومي» سيد في دولة ـ أمة ذات سيادة. وأصبحت المملكة ذات السيادة، منذئذٍ وصاعداً الوطن العمومي Patria communis لكل مواطني المملكة Les régnicoles.

رغم هذا، ينبغي أن يُلاحظ أنه كان على الملكة بعد أن تكتسي بطابع قومي حقيقي، ما دامت مَلَكية إقطاعية، يقوم تماسكها على روابط التبعية الشخصية. وكان مبدأ السيادة الوسيطي قد أدى إلى نوع من الموالاة للدولة، المتجسدة بشخص الملك.

إلا أن علامات أخرى كانت في تلك الفترة قد بدأت تطبع التاريخ بطابعها: عصر النهضة والعودة إلى اليونان الكلاسيكي، الإصلاح البروتستانتي، الميكافلية التي سيطرت على الفكر السياسي في العصر الحديث، وامتداداً حتى يومنا هذا، بفصلها السياسة عن الأخلاق مع إعطائها الأفضلية المطلقة للسياسة. وقد أخذت الدولة ـ الأمة من الميكافلية ما يعزز استقلاليتها وقوتها. ومع أنها ظلت إسمياً دولة مسيحية، فإنها أخذت على عاتقها واضطلعت بتطوير الازدهار والتقدم الزمني للمجموعة الإنسانية في إطار الأمة، والوطن La Patria. وكان /لوثر/ قد عزز هذا الفصل بين الطبيعة الزمنية (مملكة العالم) والطبيعة الروحية (مملكة الله) قياساً على مبدأ الطبيعة المزدوجة للمسيح، إلا أنه أقام مقابل ذلك مذهباً للطاعة المطلقة للسلطة القائمة، ذات السيادة المطلقة على البشر بذريعة الخطيئة الأصلية. وبسبب هذه الإطلاقية وما سببته من فتن وثورات بحجة الخطيئة والدين الذي بات يهدد استقلالية الدول ـ الأمم نفسها بات مفهوم السيادة نفسه في موضع الشك والسؤال بعد أن أخذ يعزز الإطلاقية السياسية للدولة ـ الأمة الملكية ويسوغها من الوجهة القانونية. فالسيادة في الدستورية الوسيطية تعتبر «جوهراً» خالصاً وغير قابل للتجزئة، يعطي للدولة شكلها، لكن بدلاً من تأسيسها على حق الشعب والجماعة فقد جرى تأسيسها على حق الحاكم الذي لا يخضع إلا للقوانين الإلهية والطبيعية. صحيح أن فكرة السيادة

كانت تعني عند /جان بودان/ في **الجمهورية** (١٥٧٦) القوة المجسدة في المؤسسة التي يوجهها الحق (الوضعي)، والتي كانت أول نظرية حديثة للدولة الحديثة. غير أن مصدر السيادة كان يقوم على المطابقة بين المصلحة الشخصية للملكية السيدة مع المصلحة العامة. أما اللوفياتان (١٦٥١) عند /هوبز/ (اسم وحش بحري في التوراة) وهو الدولة أو الجمهورية فقد كان عبارة عن جمهور متحد في شخص واحد (الدولة) يمسك بالسلطة السيدة ويقولب إرادات الجميع في إرادته المطلقة. إن صياغة مذهب السيادة على هذا النحو كان من شأنه أن عزز الدولة الأمة الملكية وأضفى عليها الإطلاقية.

غير أن عصر النهضة كان قبلاً قد عتق الفرد، وأرسى حب الاكتشاف، كما عزز روح النقد وروح البحث الحرة، وارتبط تمجيد الإنسان بالانعتاق الاقتصادي الموازي للانعتاق الفكري له. وأصبح هنالك حاجة إلى دولة ـ أمة حديثة مركزية هي نفسها منعتقة كوحدة سياسية ذات سيادة، كضامن للسلام الاجتماعي.

واعتباراً من القرن الثالث عشر فصاعداً، أخذ هذا المفهوم للدولة ـ الأمة، يتنامى في مواجهة الملكية، بعد أن حملته الطبقة الثالثة (البورجوازية) التي بدأت بالتضلع بدور متنامٍ جديد في مواجهة «النظام القديم».

خلال العصر الوسيط برمته كان لكلمة «أمة» معنى مختصر «مجموعة من الناس ذوي الأصل الإثني المشترك».

في القرن الخامس عشر، تعيّن مفهوم «الأمة» في زمن جان دارك بمعارضة مع «الأمة العدوة»: انكلترا. في ذلك الحين أصبح مفهوم Patria ينسحب على المملكة التي لسكانها قناعة بأنهم يشكلون أمة وهم «الفرنسيون بالطبيعة»، أي أولئك الذي يولدون أو يسكنون في المملكة. ويظهر تاريخ المفهوم أن كلمة <Pays> (وطن) هي كلمة منحوتة من كلمتين لاتينيتين <Pagus> و Patria. وقد صاغ كتّاب عصر النهضة ـ وخصوصاً **جواشيم دوبالاي** ـ الكلمتين بكلمة فرنسية واحدة (Patrie) مع إضفاء محتوى معاصر له، وإسباغ قوة لفظية فعالة على هذا المفهوم.

غير أن الأكاديمية الفرنسية قامت في العام ١٦٩٤ بتعريف الأمة باعتبارها «جملة السكان لدولة واحدة، الخاضعين للقوانين نفسها والمستخدمين للغة نفسها». هذا التعريف البعدي A posteriori الأكاديمي للأمة كان قد أضفى على المفهوم صفة مجردة عامة، إلى أن جاءت الثورة الفرنسية في العام ١٧٨٩ لتعرف الأمة باعتبارها «مجموعة المواطنين، باعتبار أن الإرادة القومية، هي نتاج الإرادات الفردية». كما أن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي أصدرته الثورة، قد نقل مصدر السيادة من الدولة (الملكية) إلى الأمة «إن مبدأ كل سيادة يكمن أساساً في الأمة. أي مؤسسة، وأي فرد لا يستطيع مزاولة السلطة ما لم تكن منبثقة عنها» (المادة III). وقد جاء الفكر السياسي الجديد في فرنسا ليسهم في التكريس الحقوقي للأمة باعتبارها فاعلاً قانونياً. ولكونها حائزة على السيادة، فإن الأمة منبع كل السلطات التي لا يمكن أن تؤدى أو تمارس إلاّ بإسمها، وبذلك أقامت قطيعة مع المفهوم الوسيط للسيادة، بمفهوم للسيادة غير المنتقصة المودعة في الأمة. وقد أصبحت فكرة الأمة بهذا المقتضى في المجال الاجتماعي ـ السياسي، ليس قوة بين قوى أخرى فحسب، وإنما القوة الوحيدة الشرعية، باعتبارها مركز السلطة والقرار السياسي.

غير أن الفلسفة المثالية الألمانية عادت وغلّبت مفهوم الأمة ـ الدولة على مفهوم الدولة ـ الأمة. إذ تقوم فكرة الدولة في النظام المثالي الهيغلي على نوع من المطابقة بين الحق والوجود، بين الفكرة والواقع (كل ما هو عقلي فهو واقعي وكل ما هو واقعي فهو عقلي). والدولة نتاج للعقل الكلي، وهي أيضاً تمثل الوجود الكلّي، الوجود المطلق، والتجسد بالفعل للفكرة. التي تصل بالدولة إلى أعلى تطور لها في دائرة الروح الموضوعي. وفي الدولة يتفق الكلي مع الجزئي اتفاقاً كاملاً فتكون الدولة وحدة المبدأ الكلي (العائلة) والمبدأ الجزئي (المجتمع المدني). والمجتمع المدني ينتج منطقياً عن تفكك الأسرة وتقاطع الغايات الفردية. والفارق الأساسي بين المجتمع المدني المتطابق مع الدولة، والدولة، هو أن الفرد في المجتمع المدني ينظر إلى نفسه على أنه غاية أعلى تصبح معها غاية الفرد كلية. فالمجتمع المدني في النظام الهيغلي هو

تجريد محض، لحظة يتم إلغاؤها في الدولة. فالانتقال من الأسرة إلى المجتمع المدني يطابق الانتقال من الفكرة من اللحظة الكلية التي تمثلها الأسرة إلى اللحظة الجزئية، جزئية المجتمع المدني (الفردي). فالجمع بين اللحظتين الأولى والثانية من لحظات الفكرة الشاملة وهما الكلية والجزئية يعطينا اللحظة الثالثة وهي لحظة الفردية. وبما أن المجتمع المدني متطابق مع الدولة (عبر أشكالها الوسيطة كالنقابة) فإنها تجسد لحظة الفردية. فهي فرد، شخص، أو كائن حي كلي يحتوي على الأجزاء. وذلك يعني أن الأجزاء أو الأفراد توجد في الكلية (الدولة) وتتحد معها في هوية واحدة باعتبار أن الدولة هي الكل المتحقق، أو الفردية وقد تحقّقت وتموضعت في الكليّة.

والمذهب السياسي للدولة ككلية عضوية كان /روسو/ قد طرحه بشكل ظاهر في **العقد الاجتماعي**. والإرادة العامة عند روسو في كتابه ليست «الأكثرية» ولا «الإجماع»، ولا النقاط المشتركة بين مختلف الأفراد، بل إنها «حاصل الفارق» حيث الإرادة العامة تتميز عن إرادة الجميع. وفي هذه النظرية تتموضع الذات والآخر في كلية الإرادة العامة حيث حق الفرد يتطابق مباشرة وكلياً مع حق الجماعة السياسية. وقد تأثر /**فيخته**/ بهذا المذهب السياسي، باعتباره الحق رابطة ذاتية ـ مشتركة ومباشرة بين الأفراد، وفي نظرته للقانون يربط **فيخته** الفردية بالجماعية مبيناً أن الإنسان ليس بشراً إلاّ مع بقية البشر؛ وأن الجماعة السياسية التي تقوم على قاعدة الذاتية ـ المشتركة هي التي تحدد للفرد قطبه الخاص. ويعتبر **فيخته** أن الوجود الاجتماعي هو تعبير أولي للعقل. وفي هذا الإطار لا بد من قوة تفرض على الإرادات المختلفة وازعاً، يجبرها على إدراك حدودها الخاصة. تلك القوة (الدولة) يؤسسها **فيخته** على فكرة الإرادة العامة. والدولة بنظره هي كلية عضوية تنظم نفسها بنفسها، كوحدة حية، وكهيغل يرى **فيخته** أن الدولة هي الحقيقة المتجسدة للحرية.

ثم برزت في ألمانيا في عهد الدير كتورار الفرنسي نزعة جرمانية مثالية كرد إرتكاسي على هزيمة ١٨٠٦ على يد نابليون. وفي مواجهة النابليونية، أكدت الفكرة الجرمانية على عظمة وتفوق ألمانيا والألمان، ونسبت إليهم دور المرشد

الروحي للإنسانية. مؤكدة في الوقت نفسه على قرابة الألمان من أجل تحقيق الوحدة الروحية، شرط الوحدة السياسية والتحول القومي. في «خطابات إلى الأمة الألمانية» يرى فيخته أن الطبيعة الجوهرية للإنسانية هي طبيعة فردية، تتطور فيها الطبيعة الروحانية بتطور من الفرادة الخاصة (الفرد) إلى الفرادة العامة (الشعوب). والإلهية تنعكس في الإنسانية في تراء مطابق، وبكلمة أخرى فإن الفرد يتشكل، بحريةٍ، في كنف الأمة بالتطابق بين فرادته الخاصة والفرادة الجمعية. والمزاج القومي بالنسبة لـ **فيخته** علاقة بين العنصر واللغة، والطابع المميز لكل شعب أو أمة هو معطى نهائي، وهذا الطابع القومي لا يتغير ولكنه يتبدل بحسب الظروف السياسية(١).

مقابل النزعة القومية الألمانية، بدأت تبرز نزعة شمولية توازت مع «استيعاب» أوروبا للعالم. ومن أبرز الدعاة لمفهوم شمولي وقاري للأمة الفيلسوف الفرنسي / **أرنست رينان**/ ، بالنسبة **لرينان** فلا العنصر ولا اللغة، ولا القرابة الدينية، ولا الجغرافيا، ولا المصلحة الاقتصادية، أو الضرورات العسكرية كافية لتشكل عناصر تكوّن الأمة. فالإنسان بالنسبة **لرينان** لا ينتمي لا إلى لغته، ولا لجنسه: إنه لا ينتمي إلا لنفسه باعتباره كائناً أخلاقياً حراً. والأمة هي روح ووعي وعائلة روحية تنشأ عن الماضي، عن الذكريات، عن التضحيات، والأمجاد، والأفراح والأتراح المشتركة، وفي الرغبة في العيش المشترك، وما يكّون الأمة، عند **رينان**، ليس اللغة المشتركة، أو الانتماء إلى مجموعة إثنية مشتركة، وإنما القيام بأعمال مشتركة عظيمة في الماضي، وإرادة القيام بمثل هذه الأعمال مستقبلاً(٢). تلك النظرة الفردوية لمفهوم الأمة جعلت من **رينان** وكتابه «ما هي الأمة؟» أحد أبرز الدعاة إلى مفهوم قاري للقومية، وهو كان بالفعل أول من تنبؤوا بالاتجاه الأوروبي نحو الوحدة السياسية: «الأمم - يقول - ليست خالدة، وهي تبدأ وتنتهي، ومن الممكن أن تحل محلها [في أوروبا] كونفدرالية أوروبية»(٣).

---

(١) J G. Fichte. Discours à la nation Allemande; Aubier. Paris. 1952.

(٢) Ernest Renan. Qu'est - ce qu'une nation? Ed. R. Hellen. Paris 1934. PXI.

(٣) Ibid. p. 91. 92.

والمفهوم الأممي الماركسي هو قمة المفهوم الشمولي الذي يتجاوز الرابطة القومية باعتبارها رابطة تاريخية (أي خاضعة لضرورة التطور التاريخي). مع ذلك لم تتأكد الأممية بكونها رابطة بديلة عن القومية حتى في كنف الماركسية نفسها. وقد برزت الفكرة القومية أول ما برزت في الإطار الماركسي، عند المنظّرين الاشتراكيين الديمقراطيين أمثال /**كارل رينر**/ و**أوتـو باور**/ وغيرهما. وبالنسبة لـ رينر الأمة عبارة «عن جماعات إنسانية تُتميز بالمكان. وهي تنشأ بفضل تاريخ مشترك، لغة مشتركة، ثقافة مشتركة تمتلك قوة خاصة تدريجياً في مواجهة الثقافات الأخرى. وهذه الجماعات تستعمل تلك القوة لتأكيد نفسها كوحدة وإرادة فعل». أما **أوتو باور** فكان قد اقترح في العام ١٩٠٧ تعريف الأمة بأنها «جملة من الناس المنتمين إلى جماعة مصيرية واحدة». أما /**كارل كاوتسكي**/ فقد عرف الأمة في رده على **رينر وباور** بأنها «جماعة لغوية» وحسب. أما المنظر الأكبر للقومية الماركسية فهو بدون شك /**جوزيف ستالين**/ . **فالأمة عند ستالين** هي جماعة إنسانية مستقرة، متكونة تاريخياً، تقوم على رابطة اللغة، الأرض، الحياة الاقتصادية، وبتكوينة نفسية مشتركة تُتَرجم برابطة جماعية ثقافية. غير أن الأمة عند **ستالين** تقوم على أساس اقتصادي محايث يربطها بمرحلة الصعود الرأسمالي.

«الأمة» العربية:

الإحاطة بمفهوم «الأمة» في التاريخ السياسي العربي/ الإسلامي يتطلب العودة إلى ما قبل الإسلام. كانت لفظة «عرب» خلال القرون التي سبقت ظهور الإسلام وانتشاره تؤشر إلى شعبين من القبائل الرحل قطنا الجزيرة العربية، أحدهما كان مجال تنقله في البلاد الممتدة من نهر الفرات إلى قلب الجزيرة العربية حتى الحدود الجنوبية للحجاز ونجد. وثانيهما يحيا معظمه حياة مستقرة، وقد استوطن في مرتفعات الجنوب، وهي ـ بصورة عامة ـ تتمثل في بلاد اليمن وحضرموت. وكانت لفظة «عرب» تطلق، في معناها الأثنوغرافي الضيق على «الشعب» الأول وحده. وقد لعب الإسلام، كثورة اجتماعية ـ دينية،

دوراً هاماً بإسباغه على فكرة الأمة دلالة سياسية ـ ثيولوجية. فانتقال المجتمع العربي من التجمعات القبلية إلى المجتمع الحضري، قد أدى إلى إحلال رابطة القانون والشريعة محل رابطة العادة. وكان عاملاً في الانتقال إلى مجتمع حلت فيه فكرة التوحيد محل فكرة تعدد الآلهة (الشرك)، وقامت فكرة «الأمة» مقام القبيلة، أي أدى إلى قيام مُلك سياسي مقام المُلك الطبيعي (بحسب التعبير الخلدوني).

في القرنين اللذين سبقا ظهور المسيح كانت بعض القبائل العربية تحكم في حمص والرها وفي البلاد المتاخمة لساحل البحر الأبيض المتوسط. وشهد القرن الثالث الميلادي قيام مملكتين عربيتين في تدمر والحيرة، غير أن ذلك رغم أهميته لا يضاهي أهمية الدور الذي لعبه الإسلام في إعطاء العرب شخصيتهم المشتركة. ففي القرن السابع الميلادي قامت الدعوة الإسلامية مزودة بقوة روحية ـ سياسية هائلة على أنقاض حضارات عريقة كالحضارة اليونانية الآرامية، واليونانية القبطية، والحضارة الساسانية. وقد تضافر العامل الديني، والعامل الاجتماعي، مع اختلافهما النسبي في بناء مداميك الحضارة العربية/ الإسلامية الوليدة. وفيما استطاعت العقيدة الإسلامية الجديدة أن تبدل من الحياة الروحية لملايين الناس الذين اعتنقوها ووصلت إلى آفاق شاسعة. فقد اقتصر التعريب بمظهرية الاثني واللغوي على منطقة الشرق الأدنى وشمال أفريقيا (المنطقة الممتدة من الخليج إلى المحيط). وقد تم التعريب العرقي بهجرة جماعات كبيرة من عرب الجزيرة ونجم عن امتزاجهم بأهل البلدان المفتوحة الاختلاط الإثني ـ العرقي. وقد ترافق نشر الإسلام والتعريب، غير أن الإسلام كقوة روحية انتشر في ميادين أوسع، في حين اقتصر التعريب في حدود جغرافية محدودة. وقد انتشر التعريب اللغوي بدوره في ميادين أوسع من التعريب الإثني ـ العرقي الذي اقتصر على حدود الجزيرة وبلاد الشام. وفي غضون أقل من ثلاثة أجيال تبدلت حياة الأقطار العربية تبدلاً كاملاً، ما عدا أقليات ضئيلة متفرقة، واتخذت اللغة العربية لغة لهم. وقد أتاح الإسلام للمجتمعات المفتوحة الاحتفاظ بدينها ولغاتها. فيما احتفظت اللغة العربية بوحدتها وأضحت لها الغلبة والسيادة، وصارت قبل نهاية القرن السابع الميلادي، لغة

الدولة فضلاً عن أنها أصبحت لغة غالبية السكان، على الأقل في بلاد الشام والعراق. وقامت في الإسلام دولتان تميزتا بطابع حضاري عربي هما الدولة الأموية، والدولة العباسية في الشطر الأكبر من تاريخها. وقد تغير بفعل التمازج الحضاري ـ العرقي مضمون كلمة «عربي» تبعاً لذلك، فلم تعد تقتصر دلالتها على أفراد القبائل الرحل الذين كانوا هم سكان الجزيرة العربية، بل أصبحت، مع الزمن، تدل على «المواطنين» في عالم عربي متسع الأرجاء، والمقصود بالمواطنين الكثرة الغالبة من السكان الذين ينحدرون من سلالات غلب عليها التعريب وطبعها بطابعه، واصطبغت عاداتها وتقاليدها بصبغة عربية، وأول تعريف بهم أن يقال إنهم «الناطقون بالضاد» وبذلك يطلق هذا اللفظ على العروبة بمعنى حضاري ينضوي في إطاره جماعة قومية جديدة على أساس سياسي وليس إثنياً أو عرقياً أو دينياً[1].

في مرحلة مبكرة من الدعوة الإسلامية برزت إلى الوجود نواة دولة بدائية مؤلفة من مؤسسة الخلافة، ومن دستور اتفاقي مكتوب يدعى الصحيفة (٥٢ بنداً) ومن بشكل من أشكال المؤسسات الاستشارية ـ الانتخابية (الشورى، ومن نظام ضرائبي (الخراج)، وأخيراً مؤسسة الجيش (ديوان الجند). غير أن دولة الخلافة لم تحكم فعلياً إلا ثلاثة عقود (حوالي ٣٠ عاماً). وفي أعقاب حرب أهلية تمحورت حول طابع الحكم وأصوله، عادت الدولة الأموية وأرست مبدأ المُلك السياسي الوراثي بدل مبدأ «الحاكمية الإلهية».

تحتل مسألة الحاكمية والسيادة، المتمحورة حول نظرية الخلافة التاريخ السياسي للإسلام، وهي مسألة ما زالت مثار جدالات كثيرة ومتشعبة. والمفهوم التقليدي للخلافة والدولة استمر في حقبة طويلة من تاريخ الدولة «الإسلامية»، في العصر الوسيط والحديث. والخليفة بحسب هذا المفهوم هو الشخص الذي يخلف النبي، وهو ناطق باسمه، خليفة له، وهذا هو معنى «الخلافة». وهذا المفهوم ينطلق من تعريف «الأمة الإسلامية» باعتبارها «أمة مؤمنين» وهي ليست أمة ثيوقراطية (باعتبار أن لا كهنوت في الإسلام) ولكنها أيضاً ليست أمة

(١) جورج انطونيوس. يقظة العرب. دار العلم للملايين. بيروت ١٩٦٦. ص ٧٢ ـ ٧٧.

ديموقراطية .باعتبار أن السيادة في الإسلام ليست مودعة في الشعب، وإنما السيادة لله وحده. ولكون الإسلام الفقهي يعتبر النفس قيمة مطلقة غير فردية. بناء على ذلك اتفق علماء الإسلاميات على وجود طابع خاص للحكم في الإسلام وصف بأنه عقلاطي (لوغوقراطي) تارةً، وبالمركزية ـ الإلّهية (Théocentrisme) تارة أخرى. تتعين الأمة الإسلامية بحسب هذه المفاهيم بكونها أُمة عضوية تقوم على نظام مركزي متعال تندمج فيها الكلمة ـ العقل Logos بالفعل. ومفهوم الأمة مشتق من عبارة «أم»، وبالفرنسية كما في العربية من عبارة «رحم» Matrice: إنها أمة رحمانية. من التنويعات الاشتقاقية التي نجدها للفظة «أمة» في القرآن أولاً: **«إن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون»**[١] و **«لو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين»**[٢]. وهناك اختلاف كبير في وعلى تفسير مثل هذه الآيات، التي تعتبر الأمة «جماعة دينية» تارة، وجماعة سياسية تارة أخرى، غير أن الأرجح هو المعنى الأول للأمة الإسلامية باعتبارها جماعة توحيدية ناجزة، وباعتبار أن لا القرآن ولا السنة يقران باعتبار الأمة «جماعة طبيعية» بحسب المفهوم السياسي الحديث.

رغم إرساء مبدأ المُلك السياسي الوراثي منذ بداية العهد الأموي وحتى حقبة متأخرة، فإن فكرة «الأمة» تظل متميزة بطابعها الفقهي بالنظر إلى الأصل الاشتقاقي الفقهي لها، وذلك رغم الطابع الزمني العملي للعهود المتعاقبة.

غير أن الفلسفة الإسلامية قدمت في هذا المجال نظريات طليعية مبتكرة. فـ/ **الفارابي**/ في أعماله السياسية (كتاب السياسة المدنية وكتاب آراء أهل المدينة الفاضلة) قد قدم تصوراً للمدينة السياسية يفوق في جدليته نظرية المدينة ـ الدولة اليونانية الكلاسيكية، رغم تأثره بهذه النظرية الأفلاطونية المصدر. وفي حين أن النظرية الأفلاطونية تقصر مفهوم الأمة على المدينة. فإن الفارابي وضع المدينة والأمة والمسكونة في علاقة متعامدة. فالاجتماعات الإنسانية بنظره كاملة وغير كاملة. والكاملة ثلاث: عظمى ووسطى وصغرى.

---

(١) القرآن الكريم. سورة الأنبياء ٩٢.
(٢) القرآن الكريم. سورة هود. ١١٨.

العظمى اجتماعات الجماعة كلها في المعمورة، والوسطى اجتماع أمة في جزء من المعمورة، والصغرى اجتماع أهل مدينة في جزء من مسكن أمة. أما الاجتماعات غير الكاملة فهي اجتماع أهل القرية، واجتماع أهل المحلة، ثم اجتماع في سكة، ثم اجتماع في منزل. والمحلة والقرية هما جزء من المدينة، والمدينة جزء من مسكن أمة والأمة جزء من المعمورة[1]. وهو يذهب في «كتاب السياسة المدنية» إلى القول إن الجماعة الكاملة العظمى ليست اجتماعات الجماعة كلها في المعمورة وإنما هي (أي المعمورة) «جماعة أمم كثيرة». والأمة بنظر الفارابي جماعة كاملة، كما أن المعمورة مجموعة كاملة. والمدينة الفاضلة جزء من الأمة الفاضلة، كما أن الأمة الفاضلة جزء من المعمورة الفاضلة، أو أن المعمورة بشكل آخر، هي مجموعة أمم فاضلة. ومع أن الفارابي ينطلق من المدينة كوحدة اجتماعية سياسية متأثراً بالنظرة الأفلاطونية، إلا أنه يحاول تقديم تصور للأمة كوحدة طبيعية اجتماعية سياسية متأثراً بالنظرة الأفلاطونية، إلا أنه يحاول تقديم تصور للأمة كوحدة طبيعية اجتماعية سياسية مميزة. ولا يستعمل الفارابي لفظة الأمة بالمعنى الديني الحصري، بل يستعملها بالمعنى الاجتماعي الطبيعي وهو يستعمل عبارة «جماعة مدنية» للدلالة على صنف من «أصناف الجماعات المتجاورة في مسكن واحد»[2] وذلك مقابل عبارة «جماعية أمية» وهذه العبارة الأخيرة هي كلمة مرادفة لعبارة «قومية» الحديثة. والمقومات التي يصوغها الفارابي للأمة هي الخلق والشيم الطبيعية واللسان يقول: «والجماعة الإنسانية الكاملة على الإطلاق تنقسم أمماً. والأمة تتميز عن الأمة [الأخرى] بشيئين طبيعيين: بالخلق الطبيعية، والشيم الطبيعية، وبشيء ثالث وضعي وله مدخل ما في الأشياء الطبيعية وهو اللسان، أعني اللغة التي بها تكون العبارة[3]. لكن الفارابي مع ذلك لم يبحث في الأمة من وجهة التحليل لبنيتها المقومة في ذاتها وإنما بناء على معطيات فلكية.

---

(١) د. . ناصيف نصار. مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ. دار الطليعة. بيروت ١٩٧٨. ص ٣٦ ـ ٣٧.

(٢) المرجع نفسه. ص ٤١.

(٣) المرجع نفسه. ص ٤٥.

وكما ميز الفارابي بين «أهل الملة» و «أهل الفلسفة» فقد ميز أيضاً بين الملة والأمة. فهو يرى أنه من الممكن «أن يكون أمم فاضلة ومدن فاضلة تختلف ملتهم» وذلك باعتبار أن الملة هي مثالات لأمور يقينية (برهانية) في الفلسفة، كما هي رسوم وخيالات للأمم والمدن الفاضلة.

وعلى قاعدة النظرية اليونانية للدولة ـ المدينة قسّم ابن سينا الدولة إلى قسمين رئيسيين، العائلة وهي «الدولة الصغيرة»، والأمة التي هي الدولة ـ المدينة الكبيرة، والأمة بحسب التصور السينوي متطابقة مع الدولة ـ المدينة. وكما قسم ابن سينا النفس إلى ثلاث قوى، على أساس فلسفي ميتافيزيقي، فقد وضع نظريته السياسية في الدولة ـ الأمة، على هذا الأساس نفسه. وقسّم المدن إلى ثلاثة أنواع أ ـ المدينة الضالة، وهي المدينة ذات السنن الفاسدة سيئة السيرة، وتضل الأمة عادة إذا فسدت قوانينها، والمدينة الضالة هي المدينة التي تكذب السّان بأن سنته منزلة، وتقول بشريعة لها خاصة. جـ ـ المدينة العادلة ـ هي المدينة التي تتبع الشريعة وهي دولة الحاكم المثالي أو الرب الإنساني.

وتعود النظرية السياسية الخلافية كما صاغها /الماوردي/ لتسود العصر الوسيط، باعتبار الخلافة نيابة عن صاحب الشريعة في حفظ الدين وسياسة الدنيا وفق نظرية الإمامة التقليدية. في فصل بعنوان «في اختلاف الأمة في حكم الخلافة وشروطها» يتحدث /ابن خلدون/ عن مشكلة الخلافة وتطورها. ومع أنه يتبنى الموقف التقليدي العام باعتبار الخلافة تسمية خليفة النبي في الأمة، إلا أنه يميز بين ثلاث تسميات للاستخلاف ـ خليفة بإطلاق، وخليفة رسول الله، وخليفة الله. ولا يوافق ابن خلدون على وجوب منصب الخلافة رأساً بالعقل أو بالشرع كما ترى المعتزلة والخوارج، ويتبنى الوجهة الأشعرية كما صاغها /أبو بكر الباقلاني/ التي لا تشترط قرشية الحاكم. وإلى جانب الموقف الشخصي الذي يعتبر أن الوازع إنما يكون بشرع من الله تسلّم له الكافة، فإنه يعود فيرى بأن الوزاع قد يكون أيضاً بسطوة الملك وقهر أهل الشوكة، وقد يكون بنصب الإمام كما قد يكون بوجود الرؤساء.

ويرى ابن خلدون أن الشرع لم يذم المُلك لذاته ولا حظر القيام به، وإنما ذم المفاسد الناشئة عنه كالقهر والظلم، كما أثنى على العدل والنصفة، ومع أن ابن خلدون يقدم مفهوماً جغرافياً ـ حتمياً للأمة (أمم المناطق الباردة وأمم المناطق الحارة) فقد قدم بالمقابل في نظريته السياسية للدولة مفهوماً وضعياً قلما عالجته الدراسات. في فصل بعنوان «في حقيقة الملك وأصنافه»، يرى ابن خلدون أن «الملك منصب طبيعي» يمثل الإرتقاء من الطبيعة الحيوانية إلى الطبيعة الاجتماعية، فالإنسان حسب ابن خلدون ونظريته الأرسطية المصدر «حيوان اجتماعي» إذ أنّ البشر لا يمكن لهم الحياة والوجود إلا باجتماعهم، كما أنه يستحيل بقاؤهم دون الوازع أي «الحاكم بمقتضى الطبيعة» حسب تعبيره. والمُلك يحتاج بنظر ابن خلدون إلى قوانين سياسية مفروضة يسلمها الكافة وينقادون إلى أحكامها. وهذه القوانين نوعان. فإذا كانت مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وبصرائها كانت سياسة عقلية. وإذا كانت مفروضة بالشرع كانت سياسة دينية. ومع أن ابن خلدون يتبنى النظرية الشرعية للمُلك إلا أنه يقر بالأسبقية الزمنية للملك الطبيعي على المُلك الديني. والملك الطبيعي بنظر / ابن خلدون/ هو حمل الكافة على الغرض والشهوة، أما الخلافة فهي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الآخروية والدنيوية. والمُلك الإسلامي بنظر ابن خلدون يقوم على ما تقتضيه الشريعة الإسلامية، وقوانينها المجتمعة من أحكام شرعية وآداب خلقية وقوانين في الاجتماع طبيعية وأشياء من مراعاة الشوكة والعصبية. والمُلك يقوم على العصبية، وهو غاية العصبية، ووقوعه عنها كما يقول ليس باختيار وإنما هو بضرورة الوجود. فالعصبية ضرورية للملة وقلّما يكون الأمر الشرعي مخالفاً للأمر الوجودي. وقد لاحظ الدكتور / ناصيف نصار/ ترادف مفهوم الأمة عند ابن خلدون مع مفاهيم الملة والجيل كما لاحظ استخدامه لمفهوم الوطن مرادفاً للأمة: «إن كل أمة لا بد لهم من وطن وهو منشؤهم ومنه أولية ملكهم»، لكن المقصود بالوطن من وجهة نظر ابن خلدون هو الوطن الجغرافي الجهوي، ومفهومه للأمة لم يزد عن مفهوم لجماعة بشرية تتميز بالنسب والعصبية والعوائد والشعار. وهو رغم جدة نظريته السياسية في الدولة لم يميز بين العرب والأعراب فأفرد فصولاً كاملة من المقدمة متحدثاً عن

العرب باعتبارهم «أمة وحشية» كما أنه في حديثه عن تأثير المناخ والهواء في اللون يفسر الأحوال الاجتماعية تفسيراً جغرافياً وراثياً.

رغم الإستثناء الخلدوني، تسود النظرية السياسية التقليدية للأمة، ولا تظهر الأمة بمعناها الحديث إلا في حقبة متأخرة، في القرن التاسع عشر على وجه التحديد، وفي غمرة الصراع الدولي حول «المسألة الشرقية». كانت الدولة العثمانية تمر بالمرحلة الأصعب من تاريخها. وكانت مجبرة في غمرة التكالب الدولي على ردع التدخل الغربي الذي يستهدف تجزئتها وتقسيمها من جهة، وعلى الرد على متطلبات العصر الحديث في الإصلاح والتغيير (مركزة الدولة، الدستورية، التحديث القانوني من جهة أخرى). غير أن خطي كلخانة (١٨٣٦) وهمايون (١٨٥٤) الإصلاحيين بالكيفية التي طبقاً بها لم يكونا كافيين لاستدراك العاقبة، ووقف تدهور الدولة العثمانية. حاولت النخب العربية والتركية في تلك الفترة المتأخرة من تاريخ الدولة العثمانية أن تقدم حلولاً لوقف الانحدار، كفكرة المركزية، واللامركزية، والإصلاح الدستوري، وانطرحت فكرة «العثمانية السياسية» كمرادف لفكرة الجامعة العثمانية. ولعل أبرز هذه الأفكار فكرة إقامة دولة مختلطة دعاها / أديب إسحاق/ «بالولايات المتحدة العثمانية» كدولة لأمة سياسية قيد التحقق. وقد عبر عن هذه الفكرة ذاتها المصلح / جمال الدين الأفغاني/ بشكل أوضح، يتحدث الأفغاني في مذكراته التي أملاها على / محمد المخزومي/ (خاطرات جمال الدين الأفغاني) عن حوار دار بينه وبين السلطان عبد الحميد حول معضلة الإصلاح، ويشير إلى أنه اقترح على السلطان حلاً من ثلاث نقاط لاستدراك الأزمة (أ ـ الانسحاب من البلقان. ب ـ إقامة نظام دستوري (شوروي). ج ـ تبني اللغة العربية كلغة رسمية للدولة (وهي فكرة قديمة كان قد طرحها السلطان سليم الثاني ولم توضع موضع التطبيق). غير أن السلطان عبد الحميد امتعض من هذه الفكرة واعتبرها فكرة مهينة للعصبية العثمانية[١].

(١) يقول الأفغاني: «لقد كاشفت السلطان عبد الحميد في أكثر هذه المواضيع في خلوات عديدة فكان يسمع بكل إصغاء ولكنه في النتيجة كان قليل الاحتفاء بكل ما قلته له



وقدم محاججة في كتابه «أم القرى» دفاعاً عما يعتبره حق العرب بالخلافة. غير أن دعوته كانت تتضمن في طياتها مفهوماً علمانياً حديثاً للدولة ـ الأمة. في كتابه أم القرى يخاطب الكواكبي العرب الناطقين بالضاد من غير المسلمين قائلاً: «يا قوم وأعني بكم الناطقين بالضاد من غير المسلمين، أدعوكم إلى تناسي الإساءات والأحقاد، وما جناه الآباء والأجداد. فقد كفى ما فعل ذلك على أيدي المثيرين واجلّكم من أن تهتدوا لوسائل الاتحاد وأنتم المتنورون السابقون. فهذه أمم أوستريا وأمريكا قد هداها العلم لطرائق الاتحاد الوطني دون الديني، والوفاق الجنسي دون المذهبي، والارتباط السياسي دون الإداري. فما بالنا نحن لا نفتكر في أن نتبع إحدى تلك الطرائق أو شبهها، فيقول عقلاؤنا لمثيري الشحناء من الأعاجم، دعونا يا هؤلاء نحن ندبر شأننا نتفاهم بالفحصاء ونتراحم بالإخاء ونتواسى في الضراء ونتساوى في السراء، دعونا ندبر حياتنا الدنيا ونجعل الأديان تحكم في الأخرى فقط. دعونا نجتمع على كلمات سواء، ألا وهي: فلتحيا الأمة، فليحيا الوطن، فلنحيا طلقاء أعزّاء»[1].

ويعتبر كتاب / **نجيب عازوري**/ ـ يقظة الأمة العربية (١٩٠٥) إحدى أوائل المحاولات الفكرية في مجال الفكر القومي العربي. ورغم التهافت الذي يتصف به هذا الكتاب في الشكل والمضمون، فإنه كان بلا ريب من أولى المؤلفات بهذا الصدد. وكان **عازوري** مفكراً مغموراً، استفاد من منصبه كنائب في مجلس «المبعوثان» العثماني، صفته السياسية، إضافة إلى تضلعه باللغة الفرنسية (وقد حرر الكتاب باللغة الفرنسية (أصلاً) في معارضة الدولة العثمانية والدعوة إلى تأسيس حزب «قومي» أسسه في العام ١٩٠٤ تحت اسم «جامعة الوطن العربي».

كما أصدر في باريس مجلة أطلق عليها اسم مجلة «الاستقلال العربي» (١٩٠٧ ـ ١٩٠٨). انطوت أطروحة **العازوري** على الدعوة إلى إقامة «إمبراطورية عربية دستورية، علمانية تقوم على الفصل بين السلطة المدنية والسلطة الدينية. كما دعا إلى تعريب المذهب الكاثوليكي، وتأسيس بطريركية خاصة للكنيسة الكاثوليكية. يتحدث **العازوري** عن برنامج حزبه فيقول: «لا

---

(١) المصدر نفسه. ص ١٧.

شيء أكثر تحرراً من برنامج «جامعة الوطن العربي» فهي تريد قبل كل شيء لمصلحة الإسلام، والأمة العربية، فصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية، وإقامة إمبراطورية عربية تمتد من الفرات ودجلة إلى خليج السويس ومن المتوسط حتى بحر عمان. وستتخذ الحكومة شكل السلطنة الدستورية المرتكزة على حرية المذاهب كافة، ومساواة المواطنين كافة أمام القانون، ستحترم مصالح أوروبا وكافة الامتيازات والمزايا التي منحها إياها الأتراك حتى اليوم (..) ستحترم أيضاً الحكم الذاتي في لبنان (..) واستقلال إمارات اليمن، ونجد، والعراق (..) وتمنح عرش الإمبراطورية العربية إلى أمير من العائلة الخديوية المصرية يعلن بصراحة أنه سيبذل كل طاقاته وكافة موارده لهذه الغاية. وتتخلى «الجامعة» عن فكرة الجمع بين مصر والإمبراطورية العربي في ظل ملكية واحدة لأن المصريين لا ينتمون إلى العرق العربي، منهم من عائلة البرابرة الأفريقيين، واللغة التي كانوا يتكلمونها لا تشبه العربية قط، أضف إلى ذلك قيام حدود طبيعية بين مصر والامبراطورية العربية يتوجب احترامها حتى لا تدخل في الدولة الجديدة بذور التنافر والهدم» (كذا)[1].

وفي مواجهة مسألة الخلافة المطروحة على بساط البحث في تلك الآونة يقترح عازوري إقامة دولة دينية على غرار الفاتيكان تشمل ولاية الحجاز ومنطقة المدينة المنورة حتى خليج العقبة، يتمتع فيها الخليفة بسلطة روحية على كافة مسلمي الأرض.

من الواضح أن تصور العازوري، هو تصور «بوليتيكي» أملته مقتضيات المعارضة للدولة العثماني، وظروف الإقامة في الغرب الأروبي. وهو تصور بدائي على كل حال للفكرة القومية بشكل عام، وللقومية بشكل خاص، مصاغة بروح الأقلية المستبعدة والمضطهدة في الدولة العثمانية. ورغم التناقضات في تصور عازوري للرابطة القومية وغموضه فإنه اكتسب ريادة ما بالمعنى التطوري التاريخي.

---

(١) أنظر نجيب عازوري. يقظة الأمة العربية. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت ١٩٧٨. ص ٢١٩.

شهدت السنة الأخيرة من حياة **عازوري** (١٩١٦) تطورات خطيرة، أهمها انتصار «الحلفاء» في الحرب العالمية الأولى، وعقد إتفاقية سايكس ـ بيكو في ربيع تلك السنة التي نصّت بنودها السرية على تقسيم البلاد العربية إلى مناطق نفوذ للقوى العظمىٰ المتحالفة تحت غطاء نظام الحماية. ولم ينص نظام الحماية على «الاستلحاق» كما لم يستبعده ولكنه أعطى صلاحيات كولونيالية واسعة في المجالات السياسية والإدارية.

وقد برزت إلى الوجود في هذا المناخ العديد من الدعوات القومية المتأسسة على منظور جغرافي حتمي كالدعوة القومية السورية، إضافة إلى دعوات أخرى كالفرعونية والفينيقية وسواهما. وكانت الدعوة القومية السورية أقوى هذه الدعوات. وقد بسط **أنطون سعادة** مؤسس الحزب القومي السوري العقيدة القومية السورية فاعتبر بأن الأمة هي الوحدة الأساسية للتاريخ الإنساني، وبأنها تنشأ عن **المصلحة والإرادة، لا عن اللغة أو الدين، وبأنها قائمة بذاتها، لا تخضع لأي سلطة إلا التي تنبثق عن ذاتها. ويعمد سعادة** إلى محاولة إثبات وجود أمة سورية لها وجدان اجتماعي مشترك نما خلال حقبة طويلة من التاريخ، وهي تشمل سكان سوريا الجغرافية بكاملها. وقد ظلت موجودة برأيه كوحدة قائمة بذاتها، حتى عندما أدمجت في امبراطورية أوسع أو جزئت إلى دويلات أصغر. فهي قد وجدت قبل الإسلام بزمن طويل، لكنها بلغت ذروة عظمتها، بعد نشوء الإسلام، على عهد الخلافة الأموية التي كانت بتصور سعادة دولة سورية وفقاً لمبادىء المدنيّة السورية[1]. كان الحزب القومي السوري يعارض مبدئياً فكرة الوحدة العربية باعتباره لها فكرة غير عملية، لكنه بعد ١٩٤٥ صاغ برنامجه صياغة منفتحة على العروبة، مبرراً الوحدة السورية على أنها خطوة نحو **تكتل عربي** أوسع، تتزعمه سوريا بعد توحيدها واستقلالها، موسعاً بذلك مفهومه للقومية السورية بحيث يشمل جميع البلدان التي كانت سريانية اللغة، أي سوريا الجغرافيا والعراق.

---

(١) عن: البير حوراني. الفكر العربي في عصر النهضة. دار النهار للنشر. بيروت، ١٩٧٧، ص ٣١٨.

في العام ١٩٢٢ اعترفت سلطات الانتداب للبنان، بكيان منفصل ورد في صك الأنتداب. وفي العام ١٩٢٦ أصبح لبنان جمهورية دستورية برلمانية تَحت الانتداب تشمل ما اصطلح على تسميته بلبنان الكبير كصيغة موسعة للحكم الذاتي الذي كان يتمتع به جبلُ لبنان في ظل نظام المتصرفية. وبرز الموارنة، برعاية فرنسية، كطائفة لولبية للكيان اللبناني، في مجتمع طوائفي معقد. وقد برزت في أوساط هذه الطائفة دعوة إقليمية جديدة: (الأمة اللبنانية). وقد عبر عن هذه الفكرة كوكبة من المثقفين المسيحيين (شارل قرم، ميشال شيحا، سعيد عقل) بتعريفهم للشعب اللبناني كأمة مسيحية متوسطية، مرتبطة بدول أوروبا اللاتينية. وقال هؤلاء بوجود أمة لبنانية قائمة بذاتها، برزت في التاريخ في عهد الفينيقيين واتخذت تدريجياً شكلها الحالي، وقد قولبها، أكثر من أي شيء آخر عاملان: الأول موقعها الجغرافي (جبل لبنان) والثاني الاستمرار السكاني. وقد عبر ميشال **شيحا** عن هذه الفكرة بطريقة تحصيلية. فلبنان بنظره بلد فريد من نوعه: إنه لبنان. هذه الفكرة هي صدى لفكرة المستشرق الفرنسي الأب **لامنس** عن سوريا التي عرّفها أيضاً بأنها: سورية. «والأمة اللبنانية» بنظِر **شيحا** لها أشكال **وراثية** من الإحساس القومي خاصة بها. وقد أنشأت لها مجتمعاً ومدنيّة من نوع خاص تقوم مقوماته الأساسية على فكرة النشاط الاقتصادي (التجارة تاريخياً)، والتفكير المجرد، والمحبة المسيحية، وتجسّد الحقيقة في الكنيسة، وفن السياسة إلخ[1]. وبدون الغوص في لغة **شيحا** الشعرية، يمكن ملاحظة أنها تنطبق بصورة حصرية على الطائفة المسيحية في جبل لبنان وليس على اللبنانين كشعب، وكأمة.. كما أن الدراسات التاريخية نفسها برهنت على وجود أصل عربي قديم للفينيقيين من جهة ثانية.

وامتداداً لفكرة **الكواكبي**، **والأفغاني** بشكل خاص (وهو بحق أول من استعمل عبارة «الأمة العربية» في العصر الحديث: «فالأمة العربية هي «عزب» قبل كل دين ومذهب، وهذا الأمر من الوضوح والعيان، ما لا يحتاج معه إلى

---

(١) ألبير حوراني. المرجع السابق. ص ٣٢٠ ـ ٣٢١.

دليل أو برهان»)[1]، برز جيل من المفكرين الذين يسعون إلى التوفيق بين العروبة والإسلام. وكان /**رشيد رضا**/ رغم سلفيته المتشددة على الصعيد الفكري، قد بدأ اعتباراً من العام ١٩٠٨، ورداً على النزعة الطورانية السائدة في السلطة العثمانية، يتبنى موقفاً سياسياً عربي المضمون والمحتوى، فاشترك في تأسيس «حزب اللامركزية» المناوىء للسلطة العثمانية المركزية، كما باشر تأسيس جمعية شبه سرية اسمها «جمعية الجامعة العربية». وكان /**شكيب أرسلان**/ يشاطر **رشيد رضا** هذه الأفكار، وواظب أثناء إقامته في سويسرا (١٩١٨ ـ ١٩٤٦) على إصدار مجلة «الأمة العربية»، **وأرسلان** ينظر إلى الإسلام كجامعة حضارية، كما ينظر إلى العروبة باعتبارها «عروبة إسلامية» غير أنه بخلاف رضا كانت كتاباته تتحلى بنزعة علمانية مضاهية لنزعته العروبية. فهو يرى على سبيل المثال أن فصل الدين عن الدولة ضرورة لا نزاع فيها، مع أن الفصل الإداري للأمور الدنيوية عن الأمور الدينية لا يعني مناوئة الدين[2]. وقد بدأ، من ثمة، مركز الثقل في النظرة إلى الإسلام لا كعقيدة كلّية، وإنما كحضارة، يميل إلى العروبة. وقد شملت هذه الرؤية عدداً من المفكرين المعاصرين واللاحقين لـ **أرسلان**. فكتاب **محمد كرد علي** «الإسلام والمدينة العربية» إنما هو دفاع عن المساهمة العربية في المدنية الإسلامية والأوروبية على حد سواء. و /**عبد الرحمٰن البزاز**/ ينفي في محاضرة له عن الإسلام والقومية العربية أن يكون ثمة تناقض بينهما. وإذا ظهر أي تناقض فإنما هو ناجم بنظره عن المفهوم الغربي للقومية. والإسلام بنظر **البزاز** ليس إلا صورة مكبرة عما كان منطوياً في طبيعة العرب، ومُثُله هي مُثل الخلقية العربية، واللغة العربية هي

---

(١) المخزوفي. خاطرات. مرجع مذكور سابقاً. ص ١٥٣.

(٢) يقول: «ان فصل الدين عن الدولة هو فصل إداري كما هناك فواصل في سائر فروع الإدارة بعضها عن بعض، وانه ليس من المعقول أن الدول الراقية لا تكترث لأمور الدين وهو الذي عليه يحيا ويموت السواد الأعظم من رعاياها. فالدولة التي لا تهتم بأمور رعاياها الدينية تكون جاهلة معنى السياسة بالمرة. وأما أن تنفصل الأمور الدينية عن الأمور الدنيوية فذلك ضروري لا نزاع فيه». انظر: شكيب ارسلان. مختارات نقدية. تحقيق: سعود المولى. دار الكلمة. بيروت. ص ٣٥.

«روح الأمة العربية»، والحضارة العربية تشمل كل الناطقين بالضاد، باعتبار أن العرب المسيحيين هم أيضاً جزء من الأمة العربية.

غير أن الفارق الجوهري بين نظرة البزاز ونظرة رشيد رضا إلى العروبة، أن الأول كان يعتبر الإسلام ديناً قومياً في إطار علماني، بينما يعرّف الثاني العروبة بمفاهيم إسلامية في إطار نظرية الخلافة التقليدية.

وينبغي أن لا ننسى الدور الذي لعبه كتاب «الإسلام وأصول الحكم» لمؤلفه/علي عبد الرازق/ بصدد مسألة الخلافة. ورغم أن الكتاب لم يتضمن أية إشارة للمسألة القومية، إلا أنه تضمن رؤية سياسية وضعية للحكم وأصوله. ويرى عبد الرازق أن الإسلام لا ينطوي على نظام معين للحكومة، ولم يفرض في تاريخه على المسلمين نظاماً خاصاً، بل ترك مطلق الحرية له لتنظيم الدولة طبقاً للأحوال الفكرية والاجتماعية والاقتصادية، ومعه مراعاة التطور الاجتماعي والزمني. كما يرى أن الخلافة ليست نظاماً دينياً، وأن النبي لم يكن مَلكاً ولم يحاول قط أن ينشىء حكومة أو دولة، بل كان رسولاً وليس زعيماً سياسياً. وبناء على هذه المعطيات دعا عبد الرازق إلى الغاء نظام الخلافة.

وقد تبنى هذه النظرة الحضارية للإسلام أيضاً أحد أبرز المفكرين القوميين المسيحيين: قسطنطين زريق. ففي كتابه «الوعي القومي» (١٩٣٩) يدعو زريق إلى عقيدة قومية تولد الشعور بالمسؤولية المشتركة والإرادة في خلق مجتمع عربي موحد. والمجتمع العربي بنظر زريق يستمد مقوماته ومبادئه من الدين الإسلامي. غير أن زريق يميز بين الروح الدينية، والعصبية الطائفية، ويرى أن العلاقة بين العروبة والإسلام علاقة جوهرية. فـ محمد هو منشىء الحضارة العربية، وموحد الشعب العربي، ورجل العقيدة الملهم، لكن ليس هناك ما يفيد أن يسترشد العرب بمؤسسات الخلافة والشريعة، بل مما لا شك فيه أن على العرب أن يكونوا شعباً حديثاً، وعليهم أن يقتبسوا المؤسات التي يتميز بها الغرب.

غير أن النظرية القومية العربية ستعرف مع /ساطع الحصري/ و /زكي الأرسوزي/ ذروة جديدة. وقد تأثر الحصري، بأفكار الفلسفة الوضعية والقومية

الأوروبية (الألمانية بوجه خاص). يعتبر الحصري، كـ فيخته، أن المجتمعات السياسية تنشأ عن ثلاث عواطف: عاطفة القومية، وعاطفة الوطنية الإقليمية، وعاطفة الولاء للدولة. والوطنية بنظر الحصري هي ارتباط الفرد بقطعة من الأرض تعرف باسم الأمة. أما الدولة فهي برأيه «هيئة سياسية يعرفها علماء الحقوق والاجتماع بقولهم جماعة من البشر، يعيشون على أرض معينة مشتركة، مؤلفين هيئة سياسية مستقلة ذات سيادة»[1] يظهر من هذا التعريف أن مفهوم الدولة يتطابق مع مفهوم الأمة وهو التطابق المعهود في النظرية الألمانية المثالية للدولة. ما هي العناصر التي تتكون منها القومية وتتألف منها الأمة؛ عن هذا السؤال يجيب الحصري بأن أهم العوامل الأساسية في تكوين الأمة هي اللغة والتاريخ. فاللغة، أولاً، هي واسطة التفاهم بين الناس، وآلة التفكير عند الفرد، وواسطة نقل الأفكار والمكتسبات من الآباء إلى الأبناء؛ ومن الأسلاف إلى الأخلاف. ووحدة اللغة توجد نوعاً من الوحدة في الشعور والتفكير، وتربط الأفراد بسلسلة طويلة ومعقدة من الروابط الفكرية والعاطفية؛ وتكوّن أقوى الروابط التي تربط الأفراد بالجماعات. وتتميز الأمم بعضها عن بعض في الدرجة الأولى بلغاتها، واللغة هي روح الأمة، ومحور القومية، وعمودها الفقري، وهي أهم مقوماتها ومشخصاتها[2].

أما التاريخ فهو بنظر الحصري، بمثابة شعور الأمة وذاكرتها، باعتبار أن كل أمة من الأمم، إنما تشعر بذاتها، وتتعرف إلى شخصيتها، بواسطة تاريخها الخاص. واللغة والتاريخ هما العاملان الأصليان اللذان يؤثران في تكوين القوميات. بناء على ذلك يرفض الحصري تعريف أرنست رينان التقليدي للأمة بكونها «جماعة من الناس اتفقت مشيئتهم على أن يعيشوا سوية» ويرى أن هذه النظرية كانت، تاريخياً، ملائمة لنزعات فرنسا ومصالحها؛ كما أن المشيئة لا تلقي أي ضوء على ماهية الأمة لأنها نفسها تحتاج إلى تحليل وتعليل ويترتب

---

(١) ساطع الحصري. آراء وأحاديث في الوطنية والقومية. دار العلم للملايين. بيروت ١٩٤٤. ص ٨.

(٢) ساطع الحصري. المرجع نفسه. ص ٦٧.

علينا أن نتساءل من أين تأتي هذه المشيئة؟ وكيف تتكون؟ لماذا تشاء بعض الجماعات البشرية أن تعيش سوية، وتريد أن تكوّن أمة واحدة؟ ولماذا تشاء بعض الجماعات أن تبقى مستقلة؟ إلخ.

ويستخدم **الحصري** نظرية ابن خلدون في العلاقة بين الدين والعصبية ليبيّن أن الدين لا يمكنه بحد ذاته أن ينشىء جماعة سياسية، بل بوسعه فقط أن يقوي الجماعة التي تكون قد نشأت عن تضامن طبيعي ناجم عن صلات طبيعية. إذ بما أن وجود الأمة يسبق منطقياً وجود الجماعة الدينية، فليس من علاقة جوهرية بين الأمة وبين دين معين من الأديان. ومن الوجهة التاريخية كان نشوء الأمة العربية متصلاً اتصالاً وثيقاً بالإسلام، إلا أن العرب لا يشكلون «أمة إسلامية» وإنما أمة عربية، ولا يعني ذلك تجاهل الدين وتأثيره، **فالدين القومي** يساعد على خلق نوع من الوحدة في مشاعر الأفراد، وعلى تدعيم الشعور القومي نظراً لتضافر عامل الدين بأداة التعبير القومي، أي اللغة. والنظرية القومية عند **زكي الأرسوزي**، متأثرة بالفلسفة الحيوية عند / برغسون/ ، وبفلسفة فيخته هي نظرية ميتافيزيقية الطابع. فنظرة الأمة في الوجود برأي **الأرسوزي** تنبثق عن ذات الأمة، باعتبار أن مشيئة الكون تطابق الكينونة Vouloir être c'est être . ما هي الأمة؟ على هذا السؤال يجيب **الأرسوزي** بأن الأمة هي آية أصولها في الملأ الأعلى تتحقق باندراج تجلياتها في المكان، وباستجمام هذه التجليات في الزمان. والأمة العربية على وجه الحصر، ليست كسواها، شركة مساهمة (كليمنصو) أو جملة ذكريات وأمان (رينان) بل إنها بنيان قد اشتركت في تشييده السماء مع الإرادة الإنسانية منسجمتين، بنيان يتمتع بنشأته هذه، بهالة من القدسية[1]. وبما أن كل أمة تدرك الوجود من خلال بنيتها (إذ ليس عبثاً أن افترض الهنود الأثير، واليونان الجزء الفرد Atome والشعوب السامية التطور والانقلاب (Évolution et revolution) فإن العرب «قد أوحوا إلى العالم فكرة الخلود، الفكرة المستوحاة من طبيعتهم ذاتها المتصفة

---

(١) زكي الأرسوزي. المؤلفات الكاملة. (العبقرية العربية في لسانها). مطابع الإدارة السياسية للجيش. دمشق. ١٩٧٢. ص ٢٢٠.

بالخلود»[1]. وميزة التفوق لدى الأمة العربية عند **الأرسوزي** هي الشعر واللسان، وهي تكمن في صبوة أبنائها إلى الشعر كمثل أعلى، وفي اللسان العربي البديء Primarie أي الأصيل. وأهمية **الأرسوزي** تكمن في حقيقة الأمر في تأكيده على فكرة «البعث القومي» المستوحاة من البعث القومي في أوروبا وما تضمنه من عودة إلى لغة الأجداد، وأكثر ما يستهوي **الأرسوزي** في هذا الصدد **فيخته** الذي أعاد إلى اللغة الألمانية مكانتها، باعتبارها مظهر التفوق الألماني..

والمفكر /**ميشال عفلق**/ مؤيس «حزب البعث» وصديق **الأرسوزي** في صباه يصوغ نظريته في القومية على أُسس مشابهة للأسس التي بنى عليها الحصري نظريته الخاصة. غير أن **عفلق** يميز بين «الفكرة العربية» أي القومية العربية، وبين النظرية القومية. فالفكرة العربية بنظره هي فكرة بديهية، أما النظرية القومية فهي التعبير المتطور عن هذه الفكرة.

يقول: إن القومية العربية لدى البعث، هي واقع بديهي يفرض نفسه، دون حاجة إلى نقاش أو نضال، أما مجال الاختلاف وضرورة النضال فهما في محتوى هذه القومية، هذا المحتوى المتطور الذي يحتاج في كل مرحلة من مراحله إلى نظرية قومية تلائمه. ولهذا لا موجب لأن نناقش في أننا عرب أم لا، ولكن يجب أن نختار وأن نحدد مضمون العروبة: أتكون رجعية أم تقدمية؟ أتستقيم مع الاستعمار والاستبداد أم أن شرطها الحرية؛ وهل تبقى مع التجزئة أم أن الوحدة شرط أساسي لها؟»[2].

كان حزب البعث حين تأسس في الأربعينيات من هذا القرن قد لعب دوراً أساسياً في إعطاء الفكرة العربية شكلها وقوامها السياسي. والقومية العربية بنظر **عفلق** هي قومية شخصانية الطابع تقوم على تحقيق الفرد شخصيته بتحقيق شخصية أمته. وهي قومية، تقوم على مقومات الشعور المشترك والمصلحة

---

(١) المرجع نفسه. ص ٢٢١.

(٢) ميشال عفلق. في سبيل البعث. دار الطليعة. بيروت ١٩٥٩. ص ١٧٩.

المشتركة: «فنحن نسمي عرباً هذه المجموعة من البشر التي استلمت من الماضي تلك المقومات والشروط الابتدائية والضرورية للشعور المشترك، وللمصلحة المشتركة، لا لتقف عند هذا الحد، بل كنقطة انطلاق تبدأ منها حياة جديدة تملؤها بكل المُثل الإنسانية التي توحي بها أو تدفع إليها تجربتها الحاضرة»[1] غير أن حزب البعث عاد بعد اندماجه بالحزب الاشتراكي (أكرم الحوراني) فأدرج النظرة الاشتراكية في برنامجه ونظريته السياسية. لكن تصوره للوحدة العربية كفكرة جوهرية جعله يعطيها أسبقية ليس على حساب الاشتراكية وحسب وإنما على حساب المبدأ الديمقراطي أيضاً. يقول: «كان «البعث العربي» عند تأسيسه عام ١٩٤٠ أول حزب اشتراكي في العالم العربي. ومع ذلك لم يختر لنفسه اسم الحزب الاشتراكي. وكان فهمه للحرية وفعلها الخطير الأساسي في بعث الأمة العربية منهما لم تسبقه إليه حركة أخرى من حيث العمق والنضج والوضوح، ومع ذلك لم يتسم بالحزب الديمقراطي. ولئن كان قد تسمى بالبعث العربي، فليس ذلك لأنه أول حزب آمن بالوحدة العربية فكراً وعملاً، وجعل تنظيمه على أساس عربي شامل فحسب، بل لأنه آمن منذ البدء أن كل نظرة ومعالجة لمشاكل العرب الحيوية في أجزائها ومجموعها لا تصدر عن هذه المسّلمة «وحدة الأمة العربية» تكون نظرة خاطئة ومعالجة ضارة»[2].

والشخصية العربية بنظر عفلق خالدة وواحدة، هي هي في جوهرها، وميزتها وحدة الأصل والعنصر، وقد صقلتها وحدة اللغة والروح والتاريخ. وهي صاحبة رسالة وفكرة الرسالة تقود إلى تكوين نظرة إلى الماضي وعلاقته بالحاضر والمستقبل، والأمة بهذا المقتضى جسم حي أبدي.

وعلاقة العروبة بالإسلام ليست علاقة حضارية وحسب، بل إنها تكشف عن ذلك الطابع الجوهري للعروبة. فالإسلام لا يمثل بالنسبة إلى العرب حادثاً تاريخياً فقط، يفسر بالزمان والمكان، بالأسباب والنتائج بل هو صورة ورمز لطبيعة النفس العربية المطلقة، إذ أن الإسلام كان حركة عربية، وكان معناه

---

(١) ميشال عفلق. في سبيل البعث. مصدر سابق ص ١٢٧.

(٢) ميشال عفلق. معركة المصير الواحد. مصدر سابق. ص ١٨ ـ ١٩.

تجدد العروبة وتكاملها. واللغة التي نزل بها كانت اللغة العربية، وفهمه للأشياء كان بمنظار العقل العربي. والعرب ينفردون دون سائر الأمم بأن يقظتهم القومية اقترنت برسالة دينية. وعلاقة الإسلام بالعروبة ليست كعلاقة أي دين بأية قومية، غير أن قوة الإسلام (التي كانت في الماضي معبرة عن قوة العرب) قد بعثت وظهرت بمظهر جديد هو القومية العربية. وفهم الإسلام ـ العروبة يتطلب بنظر عفلق موقفاً وجودياً يضع الإنسان أمام قدره، إلا أنه مع ذلك موقف يقوم على البطولة والمثالية التي يعتبرها المفكر السوري من مقومات ومميزات العروبة كفعل ومعنى مطلقين في حدود الزمان والمكان.

شهدت فترة الخمسينيات سلسلة من الأحداث أكسبت فكرة القومية صفة البداهة، مما حقّ معه قول عفلق بأن العروبة ليست بحاجة إلى تعريف، لأنها حقيقة بدهية. وعدا وصول «حزب البعث» نفسه إلى السلطة، في فترة محو ـ الاستعمار لبلدان آسيا وأفريقيا، فقد ظهرت «ثورة ٢٣ يونيو» بقيادة جمال عبد الناصر لتحسم النقاشات حول هوية مصر باعتبارها هوية عربية، في قطيعة معرفية مع مفهوم المصرية السياسية السائدة طوال منتصف القرن العشرين.

وتنص المادة الأولى من الدستور الجمهوري الجديد (١٩٥٦) أن «مصر دولة عربية مستقلة ذات سيادة وهي جمورية ديمقراطية والشعب المصري جزء من الأمة العربية»[١]. ومن المقتطفات التي وردت في خطاب الرئيس عبد الناصر في خطاب الافتتاح قوله: «إن الكيان العربي يمتد من المحيط الأطلسي إلى الخليج الفارسي. كلنا شعب واحد. شعب عربي واحد»[٢]. ويقول في الخطاب نفسه: «القومية العربية نداء عاطفي ورابطة تاريخية ومصلحة مشتركة ثم هي بعد ذلك ضرورة استراتيجية»[٣].

وضعت هزيمة ٥ حزيران الأمور في نصاب جديد، وضعت بداهة المعرفة

---

(١) أنيس الصايغ. تطور الفكرة العربية في مصر. مطبعة الغريب. بيروت ١٩٥٩. ص ٢٩٢.

(٢) أنيس الصايغ. المصدر نفسه. ص ٢٩٣.

(٣) أنيس الصايغ. المصدر نفسه. ٢٩٤.

فوق معيار النقد مرة أخرى. وباشرت النخبة العربية محاولة إعادة تعريف المصطلح الفكري ولم تعد القومية المذهبية كافية، وصارت الفكرة القومية بحاجة إلى مراجعة تخلصها من المؤثرات الدولوية والإيديولوجية. ورفضت فكرة الخلود والأبدية في مصطلحية المفكرين القوميين. وحتى الماركسيين بدأوا في فرملة نزعتهم العالمية (الكوزموبوليتية) ليقاربوا الواقع العربي الملموس. واستكمل التيار القومي ما بدأته الحركة القومية في الخمسينيات في تزويد الفكرة القومية بمقومات اجتماعية مستقاة من الفكروية الماركسية (نديم البيطار، عصمت سيف الدولة)، كما أخذ التيار الماركسي الأممي يدعم نظريته بمقومات وأساسات محلية (المدرسة الماركسية العربية: عبد الله العروي، الياس مرقص، ياسين الحافظ). كان العروي قد قدم في كتابة «العرب والفكر التاريخي» (١٩٧٣) محاولة نقدية فسّر فيها احباط الايديولوجية العربية بمقولة التأخر، وبغياب تراث ليبرالي بنيوي أدى إلى حداثة ملتوية ومفوتة. واعتبر العروي أن النظرة التاريخانية «النزعة التاريخانية التي تنفي أي تدخل خارجي في تسبب الأحداث التاريخية، بحيث يكون التاريخ هو سبب وخالق ومبدع كل ما روي ويروى عن الموجودات»[1] من شأنها كنزعة تاريخية، وكنظرية مادية، بما هي وعي متزامن لمتفاوتين زمنياً، ردم هوة التأخر التاريخي بين العرب والغرب. ومن الواضح أن منطلق العروي في كتابه قومي ـ ماركسي.

ويتبنى /ياسين الحافظ/ في كتابه «الهزيمة والايديولوجية المهزومة» (١٩٧٩) المبدأ التاريخاني ومقولة التأخر ليفسر بها هزيمة حزيران ١٩٦٧. ويرى الحافظ أن تلك الهزيمة قد كشفت عن غياب الوعي المطابق للنخبة العربية في مواجهة الهزيمة ونقد أسبابها، حيث كانت المنظورات التقليدية والتقليدية الحديدة (الماركسوية) عاجزة عن رؤية نقدية لمؤسسات وبنى المجتمع العربي المبوّت التي هي بنى دون ـ سياسية Pré - Politique ودون ـ قومية Pré - Nationale أو نصف قومية أصبحت مكشوفة بمجرد انهيار الدولة كمؤسسة تجسد وحدة الأمة و «سيادة الشعب». ويستخدم الحافظ مقولة التخلف ليس

---

(١) عبد الله العروي. العرب والفكر التاريخي. دار الحقيقة. بيروت ١٩٧٣. ص ١٢٦.

بمعنى اقتصادوي وإنما بمعنى تاريخي، لنقد عمارة المجتمع العربي التقليدية، ودليله أن النظام الناصري قد حقق تغييراً كبيراً في البنيان الاقتصادي، إلا أنه عجز عن تغيير البنى الاجتماعية والايديولوجية للمجتمع التقليدي الأمر الذي كشفته كارثة حزيران. ويرى الحافظ أن الثورة القومية الديمقراطية التي من شأنها تحديث البنى العربية، هي شرط التقدم العربي، والاشتراكية ـ حتى الاشتراكية ـ ليست تجاوزاً ونفياً للديمقراطية وإنما انجاز من إنجازاتها المختلفة.

والمفكر / نديم البيطار/ بدأ، بعد مرحلة طويلة من المحاججة التحصيية ومحورها نظرية الدولة ـ الإقليم يقترب من ملامسة وعي مطابق لمشكلة الهوية القومية يتخطى الطرح التقليدي لها. في مقال بعنوان «الهوية القومية والوحدة العربية» يقدم البيطار نقداً للمفهوم الميتافيزيقي للهوية. ما الهوية القومية؟ ماذا نعني بها؟ هل هي مجموعة من الخصائص الثابتة أو النسبية؟ هل هي «جوهر» ثابت يفرض عقلية أو نفسية خاصة ثابتة، أم مجموعة من السمات التاريخية التي تنتج عن تفاعل خاص مع التاريخ وتتحول مع تحول هذا التاريخ؟ هل تعني «ذاتاً» قومية منسجمة أم «ذاتاً» تنطوي على تناقضات مختلفة في مركب أعلى يضبطها أو اتجاه عام يهيمن عليها في مرحلة تاريخية معينة؟ على مثل هذه الأسئلة يرد الكاتب بنقد المفهوم الماهوي للهوية القومية. فالتقليد الميتافيزيقي الذي ساد الفكر الغربي حتى العصر الحديث كان يتصور مقدماً ماهية ثابتة لها. والأمم والثقافات، بالنسبة لهذا المفهوم هي ما هي عليه لأن ما هي عليه محتوم عليها بحكم ما هي عليه[1]. وتلك المطابقة التي سادت الفكر الفلسفي توحي بوجود حقيقة ثابتة تميّز الهوية بمعزل عن الصيرورة. وهي تفصل الفكر عن موضوعه، باعتباره جوهراً مستقلاً عن واقعه. وكما فصلت الفلسفة التأملية سمات الإنسان الجوهرية عن الإنسان نفسه، فقد فصل المفهوم الميتافيزيقي الهوية القومية بين «جوهر» قومي وبين المجتمع الذي يعبر عنه، فصار المتناهي Finit، أي الخاص والوضعي Positive لا يمثل في هذا المفهوم الميتافيزيقي التقليدي، ذاته ولا يعبر عنها. بل هو الأداة التي يعرض بها «المطلق» ذاته، أو

(١) نديم البيطار. الهوية والهوية القومية. مجلة الوحدة. السنة الأولى. العدد ٥. ص ٨.

التي يجسد فيها هذا «الجوهر» ذاته في الخارج. والمثالية في الفلسفة هي بالضبط الاعتراف بأن المتناهي لا يتميّز بأية كينونة حقيقية[1].

ومقام المفهوم الميتافيزيقي السكوني للهوية القومية الذي يرى فيه الكاتب مفهوماً غائياً يمنح الهوية مقدماً قصداً تكشف عنه التحولات التاريخية التي تتعرض لها، يضع مفهوماً «ديناميكياً» (المنهج والمفهوم السوسيولوجي التاريخي) الذي يفيد أن الهوية القومية تعني في أحسن الحالات فقط طرق تفكير وشعور وسلوكٍ متماثلة ومهيمنة نسبياً، وتتغير مع حركة التاريخ وتحولاتها الجذرية، باعتبار أن الهوية القومية هي قومية نسبية وتاريخية يحققها شعب ما عن طريق تفاعله الجدلي مع التاريخ، ولا يرثها من تركيب نفسي ـ عقلي أو «جوهر» متأصل فيه، وهي نتيجة استجابات يعانيها عن طريق النشأة الاجتماعية، وليست رداً فطرياً وغريزياً. وهو مفهوم يرى أن خصوصيات أي شعب هي نتاج عوامل التاريخ الديناميكية، كالاحتكاك الثقافي والمؤسسات والصراعات الاجتماعية والسياسية، والحروب، والهجرات، والاختراعات، والأزمات، والقيم الثقافية، والتصورات الايديولوجية وكذلك الثقافة والحضارة.

ويرى البيطار أن المفهوم الميتافيزيقي كان يسود الفكر الوحدوي في تصوراته للوحدة ودولة الوحدة. وبناء عليه كان ينظر إلى الوحدة كنتيجة حتمية للاشتراكية، أو للحزب الواحد، أو لأنظمة اجتماعية وايديولوجية متماثلة. وقد كشفت التجربة الوحدوية نفسها عن المغالطة العلمية التي تنطوي عليها هذه المفاهيم، فالاستقلال السياسي تحقق ولكن الوحدة لم تتحقق، كذلك فإن الحزب الواحد حكم أكثر من قطر واحد ولكنه لم يحقق أية وحدة، كما أن الوحدة لم تتحقق رغم تبني الأنظمة الاجتماعية والايديولوجية الموصوفة بالثورية والتقدمية لها. وبناء على هذا يرى البيطار أن الفكر الوحدوي ينبغي أن يتحرر من هذا الطابع الميتافيزيقي بدراسة الظاهرة الوحدوية عبر التاريخ، لاستخلاص القوانين الوحدوية العامة التي تتكشف عنها هذه التجارب بعيداً عن

---

(١) نديم البيطار. المصدر نفسه. ص ١٦ ـ ١٧.

الأشكال «الحتمية» أو «الجوهرية» لها[1].

وعند المفكر الماركسي ـ الجديد / سمير أمين/ فإن مسألة الأمة في العالم العربي ليست مسألة عقائدية ـ بورجوازية أو ماركسية ـ باعتبار أن الإطار الذي يدور فيه الصراع الطبقي هو إطار قومي، كما أن الاضطهاد الذي تتعرض له شعوب المنطقة ليس فقط اضطهاداً اقتصادياً ولكنه أيضاً قومي. وفي هذا الاطار القومي المعقد يدور الصراع الطبقي والصراع التحرري المعادي للامبريالية حول القضية المركزية الأولى وهي القضية الفلسطينية.

يرى أمين أنه قد جرت العادة ـ تحت تأثير النظرة الأوروبية المركزية للأمة ـ على خلط الحقيقة القومية بإحدى تعبيراتها: (دولة ـ أمة، متجانسة نسبياً، ممركزة إدارياً وسياسياً، موحدة اقتصادياً على قاعدة التطور الرأسمالي). والحال عندما نخرج من المجال الأوروبي، نلاحظ بأن اعتبار الأمة ظاهرة ناجمة عن التطور الرأسمالي (الرأسمالية المركزية أو المحلية) يعني أن لا وجود للأمم إلا في مركز النظام الرأسمالي، وتلك نظرة غير مطابقة. وإلا كيف يمكن تسمية الوقائع الاجتماعية للعالم ما قبل الرأسمالي حيث كانت توجد تقاليد دولانية ممتزجة بواقعة ثقافية ولغوية؟ (مصر ـ الصين).

والعالم العربي من وجهة النظر هذه يمتد على مساحة آلاف الكيلومترات في منطقة معزولة عن أوروبا بالأبيض المتوسط وعن أفريقيا السوداء بالصحارى وعن العالمين التركي والفارسي بمرتفعات طوروس الجبلية وكردستان وايران الغربية وهو لا يشمل كل العالم الإسلامي، ولا يمكن أن يختلط مع أية ظاهرة إثنية ـ عرقية، ذلك لأن التعريب قد مزج شعوباً عديدة، مختلفة بأصولها وتكوينها العرقي. وهو لم يكوّن كياناً سياسياً ممركزاً نسبياً إلا في حقبة قصيرة من تاريخه: خلال قرنين (٧٥٠ ـ ٩٥٠)، وفي العهد الأموي والعباسي في بداياته كان التوحيد اللغوي أقل تقدماً مما هو عليه الآن. والعالم العربي لا يقتصر برأي الباحث الاقتصادي على مجموعة من الشعوب التي تتكلم لغات

---

(١) نديم البيطار المصدر نفسه. ص ١٥.

متقاربة. إذ لو تان الأمر كذلك لكانت اللغة العربية المحكية تطورت في اتجاه الاختلاف المتزايد، مثلما تطورت اللغات الرومانية انطلاقاً من نواة لاتينية مشتركة لتصبح لغات مستقلة (فرنسية، ايطالية، اسبانية..) لكن حركة تطور اللغة العربية تسير في الاتجاه المعاكس: فاللغة الفصحى تنحو إلى أن تتحول إلى اللغة المتكلمة في عموم العالم العربي[١]. ينطلق سمير أمين في نظريته للتطور اللامتكافىء (مركز رأسمالي/ محيط) في تعريفه للأمة ـ وبعكس النظرية الستالينية ـ في الدولة وفي عملية إنتاجها للفائض. والأمة تظهر في التاريخ أما في المجتمعات الخراجية الناجزة، حيث تتم مركزة الخراج بواسطة الدولة (الطبقة الخراجية هي طبقة دولانية) أو في المجتمعات الرأسمالية الناجزة. وأمين يرى أن مصر وحدها قد تميّزت تاريخياً بطابع خراجي في حين تميّزت التشكيلة العربية ـ الاسلامية بطابع تجاري ـ مديني. غير أن الحديث عن خصوصية مصر برأي الكاتب ليس رفضاً للقومية العربية، فالاصالات القطرية مثرية للقومية، في مواجهة الامبريالية التي تقّوي الاتجاهات القطرية نحو الوحدة.

(١) Samir Amin. La nation arabe. Ed Minuit. Paris 1976. p. 13.

خلاصة

لقد تعمدنا في هذا البحث تعريف الأمة، بالسلب، أي تعريفاً تقنياً، باعتبار أن «الأمة» تتحدد بوجود الأمة ولا تتحدد بماهية ومقومات مسبقة، لكي لا نقوم بالمصادرة على المطلوب، إذ الأمة «مشروع» وجودي، تحدده وترسم معالمه الجماعة القومية. وكان لا بد من التأكيد، مع ذلك، على الحق القومي لأية جماعة سياسية في تحقيق الشخصية القومية الجماعية، باعتبار أن الشعب أو الأمة هي الجماعة السياسية التي تحقق فرادة الفرد الشخصانية ـ الوجودية، في الاطار الجماعي.

ورصدنا تطور مفهوم الأمة في تاريخيته، بدءاً من المدينة ـ الدولة، مروراً بفكرة «المدينة الإقطاعية»، وحتى ظهور مقولة السيادة في الدولة ـ الأمة الحديثة التي ساهم في بلورتها القانون الروماني والأرسطوطاليسية في عصر النهضة، وانتهاء بالثورة الفرنسية التي نقلت مفهوم السيادة من الدولة إلى الأمة (الشعب).

وفي الجانب المقارن، لاحظنا في عرضنا لتطور مفهوم «الأمة» في التاريخ العربي ـ الدور الرئيسي الذي لعبته الثورة المجتمعية الاسلامية في بلورة الشخصية القومية العربية، من خلال دورها في تعميم التعريب اللغوي والإثني والحضاري على مدار رقعة جغرافية كبيرة. وقد حافظ خلالها هذا التعريب على استمراريته الألفية في نطاق الوطن العربي الحالي.

وكان الإسلام قدم تصوراً سياسياً ـ فقهياً للأمة يقترب من مفهـوم الوطن العمومي المسيحي في القرون الوسطى. لكن هذا المفهوم لم يستمر مع ذلك إلا فترة زمنية قصيرة في التاريخ الإسلامي بعكس المفهوم الثاني الذي ساد طوال

القرون الوسطى في الغرب الأوروبي. إذ أن «دولة الخلافة» لم تحكم إلا ثلاثة عقود، عملياً، في حين عادت دولة المُلك إلى الصدارة من جديد ابتداء بالدولة الأموية، ومروراً بالدولة العباسية، التي اكتملت بنهايتها عملية التعريب الحضاري، قُبيل تولي العصبيات غير العربية لسدة الحكم. وقد تصدرت نظرية الخلافة أو الإمامة تاريخ الفكر السياسي، غير أنها لم تلعب طوال هذا التاريخ إلا دور التطويب الفقهي للسلطان بحجة درء شر الفتنة والحفاظ على وحدة الجماعة. ورغم سيادة نظام المُلك السياسي طوال العصر الوسيط، وحتى بدايات العصر الحديث في الدولة العثمانية، فلا يُستفاد بوجود نظرية عقلية محضة للأمة نظراً لتأثر مفهوم الأمة بجذوره الأصولية، في إطار المُلك السياسي. وقد ظهرت بعض التلمسات الهامة لمفهوم عقلي للدولة ـ الأمة، كمفوم «الجماعة الأُمية» عند الفارابي القائمة على الشيم الطبيعية واللسان. كما قرن ابن سينا الدولة ـ المدينة بالأمة كفكرة وسيطة قائمة بين المدينة والمسكونة. ووضع ابن خلدون مفهوماً وضعياً للوازع، أي للسلطة، باعتبار أسبقية المُلك السياسي على المُلك الشرعي، وأرساه على مقتضى الطبيعة. غير أن هذه المحاولات المتقدمة لم تخرج في حلة نظرية واضحة المعالم، وقد أدى سيادة المفهوم التقليدي للخلافة والمُلك إلى هجرة الفلسفة خارج الديار العربية، فأينعت الرشدية الفلسفية في الغرب الأوروبي رُشدية سياسية قدمت مفهوماً عقلياً للسياسة ساهم في تبلور الدولة ـ الأمة الغربية، فيما ظلت الدولة العربية ترسف في اغلال القهر والاستبداد حتى بدايات العصر الحديث.

كما أن الثورة الفرنسية رغم وضعها لمفهوم الأمة على أساس العقد، والسيادة غير المتنقصة للأمة لم تفصل بشكل واضح بصدد مقولة الاجماع السياسي. وقد التبس الأمر أكثر فأكثر مع المثالية الألمانية، فاختلط مفهوم الدولة ـ الأمة بمفهوم الأمة ـ الدولة، أي الدولة كتجسيد عضوي للأمة وللمجتمع المدني، دون تمييز بين المجتمع المدني والمجتمع السياسي (الدولة). وقد انقسم الفكر السياسي في القرن التاسع عشر (عصر صعود القوميات) بين مفهوم دولاني صرف للقومية، ومفهوم قاري شمولي عبّر في العمق عن علاقة قوة بين اتجاه يسعى للسيطرة باسم التميّز والتفوق، وهو الشكل

الآخر للنزعة الأحادية ـ المركزية. وفي غمرة الصراع الأوروبي حول المبدأ القومي **أو حق القوميات** يكتشف العرب، على هامش الصراع الدولي حول «المسألة الشرقية» شعورهم بالفرادة السياسية والحقوقية.

وقد اكتشفوا حقهم القومي، بطريقة «تعويضية» لأنه جاء رداً على نزعة قوموية متطرفة (الطورانية) رفضت مبدأ التعريب وأرادت فرض تتريك العرب، وقد أدى ذلك إلى نهضة القومية، وصحوة الشعور بالمواطنية بعد قرون من البطريركية الرعوية. وتضافر البعث الفلسفي مع الانفتاح على العالم الخارجي معاً، لتكوين النظرة الجديدة للذات، وقد عبر تيار التجديد والاصلاح عن طموح قومي نهضوي عبّر عن نفسه بصورة «مركزية» و «لا مركزية» و «دستورية» ميّزت خطوط الاصلاح العديدة. ولئن كان جمال الدين الأفغاني أول الداعين كما بينا لتعريب الدولة العثمانية، وكونه وراء فكرة «الولايات المتحدة العثمانية» التي طرحها تلميذه/ أديب اسحق/، فإن عبد الرحمٰن الكواكبي كان أول المدافعين عن الاطار «الوضعي» لدولة المواطنية، دولة الحقوق والواجبات التي يتساوى فيها المواطنون في السراء والضراء. ومع أن نجيب عازوري قد كتب «نهضة الأمة العربية» بروح «بوليتيكة» فقد كان له جدارة إرساء مفهوم الأمة على قاعدة محاربة الخطر الصهيوني الذي كان قد بدأ يستشري في المنطقة العربية. غير أن فكرة الوحدة ما أن خرجت إلى النور حتى اصطدمت بالتجزئة الاستعمارية للوطن العربي في إطار حقوقي فرضته الاتفاقات والمعاهدات الدولية بصيغ الانتداب والحماية، وفي هذا الإطار برزت اتجاهات قوموية تؤكد في حدودها الفكرية الحدود السياسية الاستعمارية، حيث بنى النظام الدولي أنظمة محلية تقنن سيطرته وديمومته في المنطقة العربية. وما أن برزت في الأفق الملامح التحررية لعصر محو الاستعمار حتى ظهرت الفكرة القومية من جديد مواكبة له في اطار حركة التحرر العالمي. وقد شهدت حقبة الخمسينيات تبلور النظرية القومية بعد تبلور **الفكرة**. وقد عبّر ساطع الحصري عن تصور وضعي لفكرة الأمة يقوم على الفصل ما بين مرحلتين تاريخيتين لتطورها، هما المرحلة الثيولوجية، والمرحلة الوضعية الحديثة، مؤكداً على الطابع الحقوقي لها، أي على مبدأ الحق القومي. إلا أن تحديده للأمة كان يعتمد على أدلة استدلالية

صورية تنطلق من الفكرة أكثر من الوجود، أي تعتمد على أسبقية الفكرة على الوجود، وعلى عامل اللغة، كعامل جوهري، ماهوي، رئيسي، إلى درجة أنه كان يكتب أبحاثاً مطولة للتأكيد على أولوية العامل اللغوي على العامل الاقتصادي أو العامل الجغرافي ـ السياسي إلخ. وإذا كانت اللغة عند الحصري هي العامل الماهوي الأول، فالعامل الجوهري الأول عند الأرسوزي وميشال عفلق هو وحدة الأصل والعنصر والأمة بمقتضى هذا المفهوم واحدة وخالدة ومتعالية. وحتى علاقة العروبة بالاسلام عند عفلق هي ذات طابع جوهري وواحد،، فالاسلام والعروبة يشكلان وحدة، أو وجهين للوحدة بغض النظر عن الزمان والمكان، وقانون التطور.

والفكرة العربية، كماهية متعالية، تجد أصولها المثالية الأولى في كتابات الأرسوزي ببعدها الميتافيزيقي الرحماني المتطابق، حيث تتطابق الفكرة مع المثال الماورائي في صورية هيغلية ـ جديدة، متعالية على التاريخ والزمكان.

ولئن أكدت المدرسة القومية على اللغة والتاريخ كمقومين أساسيين للأمة، فقد أكدت المدرسة الماركسية على الطابع التاريخي لها باعتبار الأمة فكرة تاريخية، غير أن الماركسية كنظرية إيديولوجية مزجت التاريخية بالنزعة التاريخانية، وهي نزعة ايديولوجية معيارية، تقوم على التعديل القصدي للتاريخ واحداثه في خدمة النظرية الفكرية. غير أنه كان لها مأثرة صياغة مفهوم التفاوت القطاعي والتطور اللامتكافىء في العصر الاستعماري الجديد مما يعطي لمفهوم القومية دوراً مرادفاً للتحول الديمقراطي الطبقي أو للثورة الديمقراطية كما عبر عنه الاتجاه الماركسي ـ الجديد بشكل خاص.

يسود في المصطلحية الغربية المعاصرة مفهوم تقني للأمة باعتبارها «جملة لقاطنين في دولة ما»، كما يرادف مفهوم القومية Nationalisme النزعة الشوفينية أو النزعة الوطنية المتطرفة. وهذا الخلط لا يميّز بين القومية في الدولة الناجزة، والحق القومي للأمم قيد التحقق، كما لا يميّز هذا المفهوم، وغالباً الاعتبارات قصدية، بين الحق القومي للبلدان والشعوب المستعبدة، كفكرة تحررية تقدمية في مواجهة الاستعمار أو الاستعمار الجديد ـ والفكرة القومية المطروحة كفكرة

لذاتها وبذاتها. ومع أن عبارة Nationalité لا تعني في القاموس اللغوي الغربي (الفرنسي أو الانكليزي) الجنسية فقط وإنما «الوجود وارادة الوجود كأمة». فإن السائد في اللغة «الرسمية» هو المصطلح المشين لمفهوم القومية. وعبارة Nationalité ترادف باللغة العربية عبارة «جنسية»، وأيضاً «قومية» بالمعنى الثاني للكلمة الفرنسية. وقد لاحظ ساطع الحصري ذلك بجدارة. وهو يقول في بحث بعنوان «حول معاني كلمة ناسيوناليزم» ان الفرنسيين يطلقون اسم «ناسيوناليزم» و «ناسيوناليست» على بعض الأحزاب السياسية المعروفة «باليمينية» وبالوطنية المتطرفة، بمعانٍ تختلف كثيراً عن معناها الأصلي الذي كان قد ذاع في القرن التاسع عشر، خلال صعود الحركات القومية، بما يخالف مبدأ القوميات مخالفة صريحة. ويشير الحصري إلى التمييز الذي وضعه /رينه جوهانه/ René Johannet بين كلمة «ناسيوناليزم» «قوموية» واقترح أن يسمى أصحاب النزعات اليمنية بهذه التسمية، وكلمة ناسيوناليتاريزم وهي الكلمة الإيجابية للقومية المرادفة لمبدأ القوميات أو الحق القومي.

ولا ريب أن الأمة العربية كأمة قيد التحقق هي مفهوم يقترب من المعنى الأخير للقومية، وقد قطعت هذه الفكرة شوطاً كبيراً في تحققها كفكرة في التاريخ الحديث، ولكن هذه الفكرة، في مرحلة الحداثة البَعدية في الغرب لم تعد تواجه فقط تحدياً سياسياً عادياً، وإنما تحدياً وجودياً، يقترن فيه التحدي السياسي بالتحدي الحضاري، أي السياسة والحداثة، ولكي تكون الفكرة القومية فكرة بَعْدُّية فقد بات عليها أن تكون فكرة محايثة لكل مقالة ومقولة ونظرية وعقيدة، تكون الديمقراطية بما تعني حكم الشعب بالشعب بحرية وفي حرية شرطها ومضمونها وغايتها. وفكرة الديمقراطية هي الفكرة السياسية اللولبية الوحيدة التي تضمن الاجماع والاختلاف دون تعارض أو تناقض جوهري مع الوحدة.

والخيار الديمقراطي، في عصر النظام الدولي الجديد، عصر الهيمنة الواحدية ـ القطب على العالم هو الرد الحداثوي لتأكيد الذات، ولمواجهة الآخر. والاحتباس الذي وصل إليه الخيار الديمقراطي في الوقت الراهن

(الجزائر، مصر) هو درس ومثال للأزمة المزدوجة: أزمة الدولة والمعارضة على حد سواء في الوطن العربي. فدولة ما بعد ـ الاستقلال، المحدثة هي دولة فوق المجتمع، حاكمة المجتمع المدني وغير محكومة له. وهي دولة قامت على بنى ما قبل ـ رأسمالية أقامت عليها مؤسسة مفوتة ومنفصمة. أما المعارضة الأصولية، بمفهومها الثيولوجي ـ المركزي «الكامل»، الكلي، فهي عبارة عن سلطة ـ معكوسة ومرآوية مضادة ـ للسلطة.

والدولة العربية المُحدثة ليست ثيوقراطية، ولكنها، بالمقابل، ليست دولة ـ أمة بالمفهوم الحديث (دولة ـ امة لا شخصية، متجردة، ومجردة) تنفصل فيها القيمة عن الحق أو القانون، بالنظر إلى كونها حامية حرية الفكر والعقيدة.

غير أن الديمقراطية ليست واحدة الدلالة والمعنى. فمن الديمقراطية الاثينية، إلى الديمقراطية الليبرالية، إلى الديمقراطية الشعبية، يتفاوت ويتناقض المدلول والمؤدى، وذلك لأن الديمقراطية ليست فكرة قُوانية، وإنما هي بالأحرى فكرة ثانوية (من ثواني وليس ثانوي) تقوم على ارادة قوة محايثة لها، تحققها. ونحن نعلم ان الديمقراطية السولونية (نسبة إلى المشرع سولون) لم تكن تغطي مفهوم «سلطة الشعب» وانما كانت تعبر عن القانون والتوازن والنظام في الحاضرة اليونانية وكان افلاطون يرى في الديمقراطية «مدينة حرب» باعتبارها متأسسة على الرغبة التيمولرجية (رغبة التفوق) والرغبة تفرق بينما الحاجة توحد البشر. ويرى أرسطو ان معيار العدد ليس معياراً كافياً لتحديد النظام السياسي، فالأساس يقوم على معرفة من هو صاحب السيادة؟

وقد كان للفكر السياسي العربي الكلاسيكي اسهامه في مقولة الديمقراطية. ويتبنى الفارابي الفكرة القائلة بأن الديمقراطية هي مدينة الحرية في «السياسة المدنية» ويرى الفارابي ان أشكال الحكومات الموجودة في هذا العالم غير كاملة. وهي نتيجة حاجة الانسان للتنظيم الاجتماعي لضمان بقائه. من هذه المدن «المدينة الجماعية» التي يتمتع افرادها بالحرية التامة. وهي مؤسسة المساواة حيث يكون الناس أحراراً في فعل ما يشاؤون، ولا يعترفون لأحد بالحق في أن يكون زعيماً عليهم. وهم على استعداد لتسليم السلطة لأولئك

الذين يعدونهم بمزيد من الحرية، وللذين يضمنون لهم مزيداً من الفرص في تحقيق رغباتهم الخاصة. وخضوعهم للقيادة السياسية عمل طوعي تماماً حيث تتوقف المدينة على ارادة المواطنين. يقول: «فأما المدينة الجماعية» فهي المدينة التي كل واحد من أهلها مطلق مخلّى لنفسه يعمل ما يشاء. وأهلها متساوون، وتكون سنتهم أن لا فضل لإنسان على إنسان في شيء أصلاً. ويكون أهلها أحرار يعملون ما شاؤوا، ولا يكون لأحد على أحد منهم ولا من غيرهم سلطان إلا أن يعمل ما تزول به حريتهم. فتحدث فيهم أخلاق كثيرة وهمم كثيرة وشهوات كثيرة والتذاذ بأشياء كثيرة لا تحصى كثرة، ويكون أهلها طوائف كثيرة متشابهة ومتباينة لا تحصى كثرة، فتجتمع في هذه المدينة تلك التي كانت متفرقة في تلك المدن كلها ـ الخسيس منها والشريف ـ وتكون الرئاسات بأي شيء اتفق من سائر تلك الأشياء التي ذكرناها. ويكون جمهورها الذي ليست لهم ما للرؤساء مسلطين على أولئك الذين يقال فيهم أنهم رؤساؤهم. ويكون من يرأسهم انما يرأسهم بإرادة المرؤسين، ويكون رؤساؤهم على هوى المرؤسين، وإذا استقصي أمرهم لم يكن فيهم في الحقيقة رئيس ولا مرؤوس. إلا أن الذين هم المحمودون عندهم والمكرمون هم الذين يوصلون أهل المدينة إلى الحرية إلخ»[1].

أما إبن رشد في تعليقاته على جمهورية أفلاطون فقد فهم كما يلاحظ المستشرق روزنتال بأن على الإنسان أن يقتنع بأنه انسان حر. وأن شكل الدولة التي تمثل الحرية هي الديمقراطية[2]. وهو يسمي الديمقراطية مباشرة بينما يسميها الفارابي مداورة: (المدينة الجماعية). ومفهوم الديمقراطية الحديث المتأسس على شرعة حقوق الانسان والعقد الاجتماعي أصبح عرضة للنقد في الأدب السياسي الحديث، باعتباره مفهوم فردوي، لم يصل فيه الفرد إلى صعيد

---

(١) الفارابي. كتاب السياسة المدنية. الملقب بمبادىء الموجودات. المطبعة الكاثوليكية. بيروت ١٩٦٤. ص ٩٩.

(٢) فرانز روزنتال. مفهوم الحرية في الاسلام. معهد العالم العربي. ترجمة رضوان السيد. بيروت ١٩٧٨. ص ٨٢.



العرب و «نهاية التاريخ»

هل ثمة نهاية للتاريخ؟

هل ثمة دور نهائي لفكرة ختامية يتطابق فيها المثال والواقع، الفكر وموضوعه؟ أثارت أطروحة «نهاية التاريخ» الكثير من النقاشات في أوساط الانتلجنسيا العالمية قاطبة، والعديد من الردود المتحفظة والمناوئة. ولعل الباعث على الاهتمام بأطروحة هيغلية ـ جديدة طوباوية الطابع كما يبدو لأول وهلة، لمفكر استراتيجي مغمور[1] أن هذه الأطروحة كتبت في مناخات الإدارة الأميركية، وهي تعبر عن العقل الاستراتيجي الأميركي، في حقبة تتداول فيها الأوساط فكرة «النظام العالمي الجديد»، وفي مركز صياغة هذه الاستراتيجية العالمية الجديدة بالذات.

لقد ركزت الخطابات الأميركية بعد حرب الخليج على التلويح بأن الولايات المتحدة قد أصبحت مركز القرار والقوة في السياسة العالمية، وأن سياسة الأمْرَكة أو أمْركة السياسة قد أصبحت واقعة بديهية في عالم القطب الواحد. ما هو فحوى **الأمركة**، وهل تطابقت السياسة والتاريخ لتعميم نموذج

(١) فرنسيس فوكوياما، باحث أميركي من أصل ياباني، شغل منصب مدير مساعد في مصلحة التخطيط الأميركي. نشر مقالة «نهاية التاريخ» في العام 1989 في مجلة National Interest فأثار الكثير من ردود الفعل في الأوساط الثقافية مما حدا بالمؤلف إلى تطوير اطروحته في كتاب حمّله عنوان «نهاية التاريخ والانسان الأخير» وقد تُرجم الكتاب إلى العربية في «مركز الإنماء القومي» على يد مجموعة من الباحثين، من بينهم كاتب هذه السطور في العام 1993.

الواحد السياسي في العصر الحديث، كمرادف للواحد الثيولوجي في العصر الوسيط؟ وهل وصلنا إلى مرحلة ما بعد التاريخ؟

في بداية القرن الحالي كانت عبارة الأمْركة amaricanisme مصطلح دال على الفظاظة، يعرّفها أحد القواميس الألمانية على النحو التالي «سطحية، إيقاع تهوري، سوء تقدير للثروات المادية، بحث بدون إتقان، ميل نحو الحسيات، ميكنة العمل والحياة، استثمار فظ للطبيعة وللقوة البشرية». وكانت الأمْركة تعني أيضاً الروح المستلبة ـ الذات، وتعني «ملكية أي شيء بواسطة المال»[١] . . .

وعندما زار توكفيل أميركا في منتصف القرن التاسع عشر قال أن الروح الأميركية هي أبعد ما تكون عن الفلسفة. ولعل الفلسفة الأميركية الوحيدة التي ظهرت ـ وسادت ـ في الولايات المتحدة في تاريخها الحديث هي الفلسفة البراغماتية ومفاد هذه الفلسفة العملية الرئيسي هو التجريبية المحضة، أو الأمبيريقية الراديكالية. ويُشتق مصطلح البراغماتية من عبارة «pragma» اليونانية وهي المرادفة للبراكسيس Praxis، أو النزعة التطبيقية. وقد حمل المصطلح في بدايات صياغته في أواخر القرن الماضي في حلقة شارل بيرس (1914 - 1839) مرادفات عدة (الأدواتية intrumantalisme، و «العملية» practicisme قبل أن تستقر التسمية مع وليام جايمس في كتابه الشهير «البراغماتية 1907 : إن قيمة كل فكرة وكل أفهوم تكمن في الجدوى العملية المقدرة لها، أي في المؤدى والغاية العملية. ذلك هو فحوى البراغماتية التي تظل مفيدة كمعيار نهائي، موضوعي للحقيقة، ولكنها عندما تكون فلسفة حياة راديكالية تصبح مثلها مثل كل الأفكار والمفاهيم الثواني، خاضعة لإرادة قوة، تحدد ما هو عملي وجائز وتطبيقي. فكل حقيقة أو فكرة تخضع إلى وضعية ما تحددها وتطبعها بطابعها. فالبراغماتية في نظام امبريالي هي غيرها في بلد في طريق النمو أو تحت ـ التنمية. والبراغماتية الديمقراطية تختلف عن البراغماتية في نظام توتاليتاري. وهكذا فإن البراغماتية تتحدد بمحددات خارجة عنها. والسؤال هل الأمركة البراغماتية،

---

(١) voir· Ludwing marcuse, La philosophie amaricaine Gallimarel 1959, p. 16.

ستحمل في «النظام الجديد» الوعد أم الوعيد؟

تحمل اطروحة فوكوياما حول «نهاية التاريخ» في طياتها، كما ذكرنا، نظرة هيغلية ـ جديدة تقوم على المطابقة الظواهرية بين الفكرة الليبرالية والدولة الكلية، بالنظر إلى كونها تمثل التموضع الختامي للفكرة في دائرة الروح الموضوعية، حيث تتساوق الحقيقة والحرية في «دولة العناية» بتطابق الحق والوجود، العقلي والواقعي، بعد تخارجات الروح الكلية في التاريخ، الدين، الفن، بمقتضى الظواهرية الهيغلية.

وإذا كان هيغل يرى في انتصار نابليون في معركة إيينا Iéna لحظة «نهاية التاريخ» باكتمال النسق المنطقي، في دولة الأنوار الليبرالية، فإن فوكوياما يرى نموذج التحقق والتموضع النهائي للتاريخ في النموذج الليبرالي الأميركي، بالرغم من الانقطاعات التي صادفت هذا النموذج، في السعي إلى التحقق على نطاق شمولي في دولة تجسد إرادة القوة العالمية.

وبمقتضى هذه النظرة التاريخوية التي ترى في التاريخ مساراً متماسكاً للتطور، المتناسق يرى فوكوياما أن التطور التاريخي ليس صدفوياً ولا غامضاً، وإذا كانت «نهاية التاريخ» بالنسبة لماركس تكمن في الشيوعية، فبالنسبة لهيغل هذه النهاية تتجلى في الدولة الليبرالية. «هل من المعقول بالنسبة لنا ـ يتساءل فوكوياما ـ في نهاية القرن العشرين أن نستمر في الحديث عن تاريخ للبشرية متماسك وموجه، ينتهي بدفع القسم الأكبر من البشرية نحو الديمقراطية الليبرالية؟ إن الجواب الذي توصلت إليه هو إيجابي. وذلك لمجموعتين من الأسباب: الأولى هي ذات طابع اقتصادي والثانية مرتبطة بما يمكن أن نسميه الصراع من أجل الاعتراف»[1].

وإذا عزا فرويد للجنسيانية الليبيدية دوراً دينامياً محركاً، يعزو فوكوياما للتيموس، دافع الصراع الفردي والجماعي من أجل الاعتراف وتأكيد الذات،

---

(١) انظر: فرانسيس فوكوياما. نهاية التاريخ والانسان الأخير. مركز الانماء القومي. بيروت 1993 ص. 24.

بمظهريه الميغالوتيميا (نزعة الاعتراف بالعظمة الأنوية) والإيزوتيميا (نزعة الاعتراف المساواتية بالعظمة الأنوية) هذا الدور. وإذا كان افلاطون قد أطلق كلمة تيموس على الميول الكامنة في النفس الطامحة إلى تأكيد الذات وانتزاع اعتراف الآخرين بها، فإن فوكوياما يقدم الرغبة التيموسية كمحرك لبنية المجتمع والتاريخ والفكر.

وكان افلاطون في «**الجمهورية**» قد رأى أن الكائن يتكون من ثلاثة مركبات: جزء عاقل وجزء راغب وفسر بعض السلوكات باندماج العنصرين (الرغبة والعقل). أما التيموس فهو خلاصة الرغبة والعقل في تأكيد الذات وطلب الاعتراف المجازي بالقيمة والجدارة والتحقق.

وقد فسّر هيغل في ظواهرية الروح الصراع الأنوي من أجل الاعتراف، بين السيد والعبد، بالعلاقة مع الطبيعة، ورأى في الصراع من أجل الاعتراف بين السيادة والحرية، والعبودية، محرك السيرورة التاريخية.

ومقابل التحليل الظواهري الديالكتيكي، الجدلي، عند هيغل، الذي يرى أن الوعي بالذات والكينونة ينتقل في الصراع مع الطبيعة من الذات إلى الآخر، يربط نيتشه الصراع من أجل الاعتراف بإرادة القوة، ويرى في الجدلية الهيغلية نوعاً من الاعتراف التمثيلي وليس الإرادي، ويعتبر أن علاقة الاعتراف تقوم على التمايز والاختلاف وليس على التناقض والطرح. ويرى نيتشه في الجدلية الهيغلية شكلاً من المساواتية الإزيتموية التي تخلق، في المجتمعات الحديثة، إنسان ـ الضرورة (العبد) مقابل إنسان ـ الحرية (السيد).

إن رغبة الاعتراف التيموسية هي التي تخلق الوازع للخلق والإبداع والتحقق، ويصبح العمل، أو الخلق، أو الابتكار وسائل دوافعية لتحقيق الاعتراف والجدارة. وفوكوياما يرى أن مستقبل الديمقراطية يعتمد على موقفين الأول «يساري» ينتقد اللامساواة في النظام الليبرالي، والآخر «يميني» يجد في المساواة الديمقراطية نوعاً من المساواة المثلية الخالية من رغبة التحقق الميغالوتيمية القائمة على الحرية والجدارة. وهو الموقف النيتشوي في الأصل.

لقد حملت التطورات السياسية في العقد الأخير تغييرات في الخارطة السياسية فسرها البعض ـ ومنهم فوكوياما ـ بانتصار الليبرالية و «نهاية الايديولوجيات» بانتصارها بحيث زالت الفوارق بين الاشتراكية والليبرالية («فاليعاقبة في السلطة ما عادوا يعاقبة» كما كان يقول فولتير متهكماً).

وهذا الموقف له بالفعل بعض المبررات، فالماركسية النقدية تبنت في نقدها للستالينية والتوتاليتارية قيم عصر الأنوار البورجوازية. وفسّر لوكاش نشوء الفكر النازي بعدم وجود مرحلة ليبرالية وسيطة في المانيا. كما نبّه أرنست بلوخ إلى أن الثورة على البورجوازية لا تكون ثورية ما لم تتبنى قيم عصر الأنوار البورجوازية.

وجنوح البلشفية نحو «دكتاتورية البروليتاريا» والتوتاليتـارية يفسره أيضاً ضرب النزعة الاشتراكية الديمقراطية في الصراع بين لينين وكاوتسكي، وانتصار الحتمية الداروينية بجناحيها اليساري (الاتحاد السوفياتي) واليميني (النازية).

غير أن فوكوياما لا يرى ثمة إمكانية لاشتراكية مساواتية، جماعية، تقوم على مبادىء عصر الأنوار العقلانية، مع أن الأحداث أثبتت عودة الاشتراكية إلى السلطة من خلال الديمقراطية (هنغاريا مثلاً)، كما بينت الليبرالية السوفياتية الممثلة بالبونابرتية اليلتسينية أنها ليبرالية وحشية تؤكد على صدقية الخيار الاشتراكي المتمايز والمختلف. وليس صحيحاً أن ثمة تطابق في هذه الحالات.

إن حدثية التطورات السياسية برأي فوكوياما ليست تعبيراً عن نهاية الحرب الباردة وحسب، وإنما عن «نهاية التاريخ»، وانتصار النموذج الليبرالي، وان كانت الشعوب الأخرى لم تتوصل إلى تحقيق وتطبيق هذا النموذج.

ويرى أن التناقض بين الرأسمال والعمل قد زال في المجتمع الليبرالي، وتوصلت الليبرالية إلى المجتمع الخالي من الطبقات الذي دعا إليه ماركس. . .

أما التفاوتات القائمة (الهوة بين الفقراء، السود خاصة، والأغنياء المسرفين) فهي من بقايا الإرث التاريخي للظروف السابقة على المجتمع الحديث.

والليبرالية قد عممت نموذجها على اليابان التي تبنت ثقافة الاستهلاك الليبرالية، كما عممت نموذجها على الفاشية، وها هي أخيراً تعمم نموذجها على الشيوعية في عقر دارها (الاتحاد السوڤياتي). ويجد فوكوياما أنه لن يبقى ثمة منافسة للإيديولوجية الليبرالية، النازعة نحو التحقق العالمي إلا بعض النزعات الثيوقراطية (الإسلام مثلاً) والقومية، التي تندرج شعوبها في عداد الشعوب الدون ـ تاريخية، مقابل الشعوب الليبرالية التاريخية ـ البَعْدية.

تندرج أطروحة فوكوياما في اطار الأدب السياسي الأميركي الذي يقرن تاريخوية القرن التاسع عشر مع تشاؤمية الليبرالية ـ الجديدة، مما يفسر النزعة التشاؤلية (التشائمية ـ التفائلية) في كتابه «**نهاية التاريخ والإنسان الأخير**» الذي لا نصل معه إلى نتيجة نهائية لنهاية التاريخ!

في غمرة تكوّن الدولة ـ الأمة في القرن التاسع عشر، وكانت الليبرالية السياسية فلسفتها السائدة، برزت اتجاهات ايديولوجية ليبرالية تتفاوت في التأكيد على مبادىء الحرية والمساواة في الشروط أو الظروف. ويعتبر **جون ستيوارت ميل** من أنصار الحرية المتساوية ـ الظروف. بينما نجد بنجامين كونستانت يرى أن غاية المجتمع السياسي ليست المساواة وإنما الحرية بما تعنيه حق كل فرد في عدم الخضوع لغير القوانين، مقابل حيادية الدولة، وحق التعبير وحيازة المُلكية وحرية التنقل إلخ. فالمسألة بحسب هذه الوجهة ليست مسألة شرعية السلطة وإنما شكل ممارسة السلطة، وتحديد قطب الدولة وقطب الفرد، في دولة محدودة. وبعكس روسو الذي يؤكد في عقده الاجتماعي على السيادة من منظور الشرعية يرى **لوك** أن السيادة تتوقف على الاستقلال الفردي، وبالتالي فإن الأكثرية العددية ليست مقوماً من مقومات الشرعية، وإنما الحرية الفردية هي الأصل والأساس. والفردية تتقوى، طرداً، مع تناقص السلطة الدولوية.

أما **الكسي دو توكفيل** فيجد أن الديمقراطية المساواتية تتحدد انطلاقاً من مفهوم المساواة في الظروف وهو ما يميز الديمقراطية الأميركية مقابل الديمقراطية الأوروبية، المركزية، والبيروقراطية. غير أن المساواة كلما اتسع نطاقها تقيدت حرية الأفراد.

يتبنى فوكوياما تطويرات الفلسفة السياسية عند توكفيل ويطعّم نظريته في نقد الديمقراطية المساواتية بموقف نيتشوي «أرستقراطي». وفي اعتماده على قراءة ألكسي كوجيف للفلسفة الهيغلية يرى أن العقل والواقع قد أصبحا متطابقين في الدولة الليبرالية التي تجسّد حالة التطابق بين الحرية والضرورة، وبذلك تنتهي مشكلة الاعتراف الأنوي بتحول العبيد والأسياد إلى أسياد أنفسهم.

غير أن النظرة التطابقية الهيغلية المتساوقة بترجيحها للكلي على الجزئي، تغفل الايقاعات الجزئية في الواقع. فالعقل لا يعطينا إلا نظرة لوغوقراطية، انفصالية، عن العالم، والظاهرة الإنسانية ظاهرة كيفية لا تخضع لتقنين العقل. والدخيلة الإنسانية تخضع لمجال كيفي. والحياة النفسية لا تُفسّر إلا بعلّية دينامية وليس بعليّة سببية. وهي، إذن، ليست علّية حتمية أو ضرورية وإنما علاقة كينونة تواصلية بين الإنسان والآخر، والكينونة العامة.

وقد أظهرت العلوم الإنسانية، بل العلوم الطبيعية استحالة كل نظرية تقعيدية، ختامية. والقول بنهاية التاريخ يرادف نهاية الديمومة، وختام اللامفكر فيه، والمابعد. ونحن منذ هيراقليطس «لا نمر في النهر الواحد مرتين» وجدلية التطور والصيرورة والديمومة تجعل المفاهيم المؤتلفة (كالديمقراطية، والجمهورية، والعدالة والمساواة) مختلفة ومتمايزة في كل حقبة وكل مجتمع وكل جيل، بحيث أن عينية الفكرة تبقى منفتحة على التعدّد والغيرية. فالأخلاق والحقوق والأديان والحضارات هي نتاجات وعي يحتوي على اللامعقول في أكثر الأشكال العقلانية، وعلى القدسي في الدهري، وعلى الميتافيزيقي في الفيزيقي. كما أن القيمة موضوعة لا معيارية، بل إنها بالمنظور الإثنولوجي محددة للقيمة.

لقد قامت الدولة الحديثة على مفهوم عقلاطي حوّل الفرد إلى موضوع للقانون في الإيديولوجيات الليبرالية المعروفة، ومزق النسيج الاجتماعي بالتذرية الفردوية للبنى الاجتماعية. فالمجتمع الحديث، بعكس المجتمعات التقليدية التي تحافظ على حد معيّن من التوازن، ينصّب لنفسه إيديال لا متناهٍ،

يؤدي التوسع فيه إلى تحويل كل ما هو قدسي، وخاص، إلى «رأسمال» رمزي، أو فولكلور. والعقلانية الحديثة في المجتمعات الليبرالية هي عقلانية مُدارة، من السلطة، إلى الجنسانية، إلى المرض النفسي والجسدي، وحتى «الطبيعة» الداخلية والخارجية. وهذا النمط من الحداثة المدارة هو الذي دعاه ماكس فيبر ومن بعده مارسيل غوشيه بالعالَم الباهت désenchantement du monde، الأثر الذي يسحبه عالم الحداثة على «عالم الطبيعة» الأصلية.

إن عملية القوننة للسلطة والمعرفة التي كشف ميشال فوكو النقاب عنها بطريقة أركيولوجية راديكالية جعلت عالم انتروبولوجي آخر يطرح السؤال على نحو إناسي أكثر جذرية «لماذا الانقياد؟» وهو يستخلص العِبَر من دراسة المجتمعات البدائية التي تمثل نموذجاً لمجتمعات بلا دولة. ومقابل المنظور المعاصر، الإنتاجوي، والاقتصادوي في المجتمعات الحديثة يقاس النشاط الإنتاجي بالحاجات الواجب إشباعها على أساس ومقتضيات الحياة والطبيعة، بلا دولة ولا سلطة دولوية[1]!

هل صحيح أن الليبرالية معافاة حتى تعمم نموذجها على الصعيد العالمي؟

لقد كشف النقد المابعد ـ ماركسي عن ظاهرة الاستلاب والانفصام العضوية في المجتمعات الرأسمالية الحديثة التي حولت الإنسان في مجتمع الاستهلاك والربحية إلى إنسان ـ اقتصادي، ذو بُعد واحد، إلى فرد يفتقر إلى المبادرة والمنظور ولعل هذا هو الإنسان الذي دعاه نيتشه بالإنسان الأخير. وقد بين هربرت ماركوز في الستينات من هذا القرن عن الميل الرأسمالي إلى إقامة مجتمع مغلق يدمج في كنفه كل أبعاد الوجود الخاصة والعامة، وينتج عن عملية الإدماج هذه امتثال كل القوى، والمصالح المتعارضة، في «النظام» والأثر الثاني لعملية الدمج هذه يتمثل في عملية الإدارة المنهجية، والقمع الغريزي كمنابع متجددة للإنتاجية، التي تجعل تلك الإنتاجية تدميرية تجاه الخارج، وبمقدار التدمير الخارجي ضد الطبيعة والإنسان الآخر في هذا التوسع الاقتصادي

---

(١) voir: Pierre Clastres. La societé contre l'Etat. Minuit. 1075.

والسياسي والعسكري بمقدار ما تصبح فيه طبيعة **الإمبريالية** مسألة سيميائية ودلالية! وتغدو المعارضة الوحيدة الممكنة في نظام اشباع الحاجات وتقنينها، في محيط النظام الرأسمالي.

إن نظام الحاجات حوّل الحرية إلى حاجة غريزية وأصبحت عملية التحرير قائمة في الحاجات اللامتسامية، التي جرى قمعها، الكامنة في «غريزة الحياة» الإيروسية كقوة ـ مضادة، التي تكمن فيها جذور الحرية في عالم يسعى إلى إخماد الطاقة الحيوية في الإنسان.

فالرأسمالية، ورأسمالية النموذج الأميركي بوجه خاص، تدمج في منظومها كل أبعاد الكينونة، ونتيجة هذا الدمج القمعي الإمتثالي «الإيجابي» للعوامل السالبة والموجبة على حدٍ سواء، من خلال استبطان القمع، وخلق الحاجات المزيفة، التي تؤدي إلى هذا الاستبطان، ويندرج في هذا النطاق الفن والأدب والجنسانية، عدا السياسية والاقتصاد. ويصبح بهذا المقتضى الأمل بالتغيير في عهدة الجماهير والأفراد المهمشين في المجتمع الرأسمالي وخارجه. ويجري تصدير نظام القيم هذا على صعيد عالمي، مع الرأسمال والأدمغة الالكترونية (الكومبيوتر)، والمسلسلات السطحية، لتجري عملية الدمج بواسطة العصا والجزرة، الحديد والنار، والسياسة والمعلوماتية.

إنه نظام الأشياء ـ بتعبير جان بودريارد ـ الذي تترتب فيه عقلانية الأشياء على لا عقلانية الحاجات، ونظام الأشياء هذا يولد منظوم للمعنى يُطرح منه الوسط والمحيط والعلاقة التواصلية بين البشر. ومنطق الاستهلاك في المجتمع الرأسمالي عبارة عن موضة حياة معممة يتحول فيها الاستهلاك إلى أخلاقية ونمط حياة تهدد أُسس الكينونة، والتوازن القائم في ما بين اللوغوس والميثوس، الحاجة والرغبة، الروح والمادة، الطبيعة واللاطبعنة في مجتمع احترازي بلا تاريخ ولا ذاكرة ولا هوية.

ان «نهاية التاريخ» المزعومة ستفضي إلى مرحلة ما بعد ـ التاريخ، الصورة المستحدثة لعصر ما قبل التاريخ، إلى الغابة وسيادة القوة المحضة. وإذا كانت عملية الأمركة على صعيد عالمي هي تلك التي رأينا نماذجها، بدءاً من حرب

فيتنام وانتهاء بحرب الخليج، فإن «نهاية التاريخ» الموعودة ستكون وعيداً للبشرية بالهيمنة والسيطرة والعبودية وليس وعداً بالمساواة والحرية! وإذا كانت أوربا «الامبريالية» قد عممت نموذجها «العالمي» في القرن التاسع عشر فصاعداً بواسطة التثاقف فإن «النظام الجديد» قد يؤدي إلى الإلغاء الثقافي لكل ما هو مختلف ومغاير ومتمايز، وتحويل الثقافات الألفية إلى فولكلور انتروبولوجي، والحضارة إلى مستحاثات متحفية.

ماذا عن العرب في «نهاية التاريخ»؟

لقد طرح الفكر العربي سؤال النهضة والحداثة، منذ بداية العقد السابع من هذا القرن. فأرجع النقد التأخر العربي إلى الافتقار إلى مرحلة ليبرالية أنوارية. ويغض النظر عمن طرح السؤال وعن كيفية طرحه، فإن النقد الفكري كان يحيل إلى مقدمات عصر الأنوار وليس إلى خواتمه وخلاصاته ونتائجه، التي اختلطت فيها اللاأنوار، بغلالة ما بعد ـ الأنوار، أو ما بعد ـ التاريخ بعصر الأنوار وقيمه الكلاسيكية. فالحداثة الأنوارية ـ كما يرى هابرماز ـ هي المرادف لاكتشاف الذاتية، والنقد، ونقد النقد، كمقومات لفكر عقلاني وعلمي وعلماني جديد ومتجدد بمنأى عن أية مركزة ـ لوغوقراطية فكرية وسياسية. والحداثة ـ البَعْدية من هذا المنظور هي الحداثة التي تتحدد بذاتية الحداثة، والذاتية بهذا المنظور هي المرادف للحرية والجدة والغيرية المتأسسة على روح الحداثة، المستمدة من نقد الحداثة لأي معطى قبلي ومركزي و «خارجي»، وبعيداً عن كل غائية تاريخوية رتيبة.

وإذا كان العرب من جهتهم يطرحون سؤال الأنوار بدورهم، فإن طرحه يقوم على اعتبار الأنوارية جدلية بين الحداثة وما بعد ـ الحداثة. وإذا كانت الحداثة ـ البعدية في الغرب تتملص من أية علاقة مع التراث، فإن العرب من جهتهم مضطرين لإعادة قراءة وكتابة التراث بصورة نقدية وجذرية، لإقامة التوازن الترامني ـ التطوري بين الماضي والحاضر والمستقبل، انطلاقاً من لحظة المضارع الذي يفيد المستقبل، وذلك من منظور حداثوي يتحدد أيضاً بذاتية الحداثة، وليس بأي معطى خارجي، ماضوي، ماهوي أو مركزي.

إن قيمومة الزمان، في تضافر آناته الماضية، والحاضرة، والمستقبلة، وقيمومة الزمان أزلية ـ أبدية، تتموضع في التاريخ والمكان والوجود، وبالتالي فإن صرخة هيغل العجوز في «فينمنولوجيا الروح» (هذه الطلعة البهية للشمس... تقربنا من المرتبة النهائية من التاريخ) لا يمكن أن تكون قسراً للديمومة الظواهرية ـ في ـ العالم، إلا في عالم الأفكار المثالية!

الديموقراطية والديموعربية:

إن الطريق المسدود الذي وصل إليه الخيار الديمقراطي في المغرب العربي (حالة الجزائر خصوصاً) هو مثالٌ متعمِم لحالة الصراع الدولي في النظام العالمي الجديد ولمجتمع عربي ما زال منذ «عصر النهضة»، وحتى تشكل الدولة الحديثة (المُحدثة) في ما بعد مرحلة «تصفية الاستعمار»، عرضة لتوترات دورية حادة تحيل الحياة المدنية إلى نوع من السلم البارد. ففي بحثه عن هوية سياسية، عن وعي وحُكم مطابق لوجوده ما فتىء الوطن العربي منذ ما ينيف عن المائة عام يحاول التملص من حالة التخارج السياسي القائمة على ثنائية الحداثة/ التقليدية في الفكر والممارسة، في البنى المحدثة والبنى القديمة. وفي عملية التطور المتكسرة والمتقاطبة بين ثنائية الحداثة وما دون ـ الحداثة، في عصر الحداثة ـ البَعْدية العالمية، تظهر هذه الأزمة بمنتهى الشفافية، كأزمة دولة ناقصة، ومعارضة قاصرة. الأولى بمفهومها المركزي الدولوي الذي يختصر الإجماع السياسي، ويختزل الاجتماع المدني، والثانية بمفهومها المركزي ـ الإلهي، وما يمثله تصورها لدولة العناية، كسلطة ـ مضادة للسلطة contre - pouvoir.

فالدولة العربية تتأرجح بين مفهومي الدولة ـ الأمة والذولة الكُلية وهي ليست دولة ـ أمة بالمعنى الحقوقي للكلمة (دولة لا شخصية، متجردة، ومجردة) دولة تنفصل فيها القيمة كمصدر عن القانون السياسي، حيث تكون من حيث كونها دولة، مستقلة ومتجردة عن أية عقيدة، بالنظر إلى كونها من حيث

الأساس والأصول حارسة المجتمع المدني، وحامية حرية الفكر والعقيدة في مجتمع المواطنية.

فالدولة ـ الأمة بمقتضى المفهوم الليبرالي ـ في أصوله الكونية العامة وبغض النظر عن تمظهراته الحالية، تنبثق عن مبدأ الحق الطبيعي، وتقوم على مفهوم تعاقدي للخير والشر، تكون فيه سيادة الدولة إنعكاس تمثيلي لسيادة الشعب، حيث يكون الحُكم هو حُكم الشعب للشعب وهذه هي الترجمة السياسية لاصطلاح ديمو ـ قراطية (حُكم ـ الشعب الذاتي).

إذا كانت الدولة العربية المُحدثة دولة تمثيلية تدعي بكونها ديموقراطية لكونها تقوم على التمثيل الشعبي، فإنها في الواقع والممارسة وأساليب صناعة القرار السياسي، بعيدة عما تعنيه كلمة ديموقراطية على وجه الحق. إن ديموقراطية هذه الدولة هي بالأحرى ديموقراطية نظام سلطة مرتبطة بالشعب وليس ديموقراطية شعبية أو سياسية.

من الوجهة المقابلة، يقوم المفهوم الأصولي، الثيو ـ سياسي للدولة، على مفهوم شمولي للدولة والحضارة Cité باعتبارها «دولة العناية» وحاضرة الله وليس حاضرة الإنسان إلا بالوكالة. والمفهوم الشمولي هو مفهوم دالاتي الطابع، أي يقوم على تضافر الدالات الثلاث الدين ـ الدولة ـ الدنيا، يستمد أصوله من الشريع/ الشرع أي من الدين كشرعة ومعاملة، تقوم على التطابق بين الفكرة والوجود في اطار نظرة أصولية ثيولوجية ـ مركزية.

إن النص الديني يتميز. كما أظهرت الدراسات الأنتروبولوجية الحديثة، ببنية لا زمانية، متزامنة ـ متطورة، أي تحتوي في لا زمانية الشريعة على عناصر تاريخية ولا تاريخية في بنيتها المتزامنة. وبعد اللحظة التأسيسية تتحول الشريعة ـ ما لم ينشأ معها علم كلام أو ثيولوجيا تأويلية ـ تفصل ما بين النسبي والمطلق ـ إلى عقيدة، ويتحول النص إلى خطاب عقائدي يتمفصل حول بعض الصياغات العقلية التي تتمحور حول الفكرة المثالية، تلك الصياغات العقلية أو العقل التكويني يتميز بالتطابق والتماثل بين الكلمة الإلهية، ومبادىء الحق والواجب والخير والجمال، في بنية متعالية واحدة.

في المجال السياسي على وجه الحصر والتحديد، يحول التقعيد السياسي الشريعة إلى عقيدة لاهوتية ـ سياسية تصبح الدولة فيه دولة ـ لاهوتية، أو دولة ـ دينية، تكون الحاكمية فيها لله ويكون الحاكم ـ الخليفة «خليفة الله» «سواء اعتبرنا هذا صفة تكليفية أو تشريفية، حُكم قيمة أو حكم واقع. ويصبح مفهوم السيادة بهذا المقتضى إلهي ـ مركزي وليس مفهوماً شعبياً لا مركزياً.

هذا هو حال الحركات الأصولية المعارضة، التي إذا قبلت بمبدأ الديمقراطية التمثيلية ولم تتميز بطابع شمولي كامل، في أحسن الأحوال، فإنها سرعان ما ترفض في مفهومها للسياسة وبتمسكها بنيّة إقامة دولة شمولية (إسلامية) المبدأ الديمقراطي الذي وصلت على أساسه إلى السلطة، مبدأ حيادية الدولة والقانون، وهذه هي المفارقة!

الواقعة التاريخية في العالم الإسلامي تفيد أنه بعد عهد المعتزلة في القرن الثالث الهجري، لم تقترن السياسة بالحداثة العقلية أو الفكرية، وافترقتا إلى غيرما رجعة ليحل محلها المفهوم السياسي للدولة ـ الدينية الكلية، أو الشمولية، حتى العصر الحديث.

ونحن نعرف من المصادر أن المعتزلة رفضت مبدأ الوصية، وآثرت البيعة السياسية المترتبة على التطور الزماني والمكاني، باعتبار أن الاختيار السياسي من متغيرات المكان والزمان والعقل، كأساس للإمامة والحاكمية. وقد قبلت المعتزلة بولاية الإمام المفضول (المطلق كما نفهم من منطوق موقفها الدلالي العام) مقابل الإمام «الأفضَل» الذي قد يختص بمميزات التقوى الدينية، أو الحسب والنسب، وفقاً لمصلحة الكافة.

وهناك فرق دهرية أخرى غير المعتزلة، كالمرجئة مثلاً، نادت بفصل الإيمان عن العمل، باعتبار الإيمان والعقيدة مسألة جوّانية، داخلية وشخصية، وذلك باعتبار الحق واحد والحقيقة متعددة (أنى توجهتهم فثم وجه الله). وقراءة التراث اللامفكر فيه في الميراث الفكري الإسلامي تحيل إلى كثير من الصور العَالَمية (أي النظرة المنبثقة عن الأشياء ـ في ـ العَالَم) كي لا نقول العَلْمانية

والوجودية. والحقيقة أن عبارة «العَلَمانية» (بالفتح) وليس العِلمانية (بالكسر، هي العبارة الصحيحة التي تحيل إلى مبدأ فصل الدين عن الدولة (وليس عن الدنيا) كما هو شائع وسائد في الكتابات والتصورات الأصولية المعادية للعَلمانية.

والتدهير (رغم الحديث المعروف الذي يقول «لا تسبوا الدهر فإن الدهر هو الله») يلقي العداوة نفسها الذي يلقاها المفهوم العَلماني. مع ذلك ثمة شواهد ومؤشرات كثيرة تؤكد على إمكان العلمنة والتدهير وهو ما يرادف عملية الدهرنة Secularisation التي أدخلت الغرب عصر الأنوار والتقدم والحداثة، في المجال العربي ـ الإسلامي مع التأكيد على الفوارق النسبية لأفهومات التدهير والعَلْمنة، وهي ليست مطلقة ولا واحدة، ولا خصوصية، ولا شرقية ولا غربية وإنما كونية مستمدة من الفكر والتجربة والتطور التاريخي.

والفكر الغربي الذي يتحلى بخاصية النقد ونقد النقد، أي المراجعة الدائمة للأفكار والأفهومات والمنظومات والمناهج، صار في نظرته الدينية الحديثة يميز بين العلمانية laicité وأساسها الفصل بين الدين والدولة دون التضحية بالبُعد الروحاني ومناوئة الروحانية الدينية والقيمية، والعلماوية laîcisme الوضعانية المناوئة للقيمة الروحانية بصورة باتة.

ورغم التراث من الكتابات المناوئة للدهرية، نجد أن اطروحة التدهير والعلمنة ـ بالمعنى الذي قصدناه ـ قد برزت أول ما برزت في الإسلام مع المعتزلة التي أكدت في المبادىء العامة على أولوية الوجود على الماهية، القدر على الجبر، الاختيار على القضاء، بتأكيدها على كون الإنسان صانع قدره، ومحور الكينونة الأرضية. ومبدأ التوحيد والتعالي الإلَهي هو الذي يفيد حرية الإنسان ومسؤوليته عن مصيره ووجوده ـ في ـ العالم.

وإذا كان التدهير ممكناً وسائغاً ومسوغاً في بواكير الإسلام الأولى، أفلا يمكن القول أن العَلمنة، كوسيلة لفصل الدين عن الدولة، وإرساء دعامة التعددية السياسية والفكرية ـ هي أكثر من ضرورية، كشرط من شروط المعاصرة والحداثة في عصر ما بعد ـ الحداثة، أو الحداثة ـ البَعْدية؟ في الغرب الحديث

ظهرت، ولا ريب، ايديولوجيات سياسية ـ دينية، استلم بعضها السلطة طيلة عقود كاملة (كالحزب الديمقراطي المسيحي في إيطاليا) وما زال بعضها حالياً في السلطة (الحزب الديمقراطي المسيحي في المانيا) كما تمكنت حركة تضامن في بولندا من الوصول إلى السلطة بوسيلة الاقتراع السياسي بعد عشرات السنين من الحكم الشمولي الشيوعي. لكن ينبغي الإشارة إلى أن تلك الأحزاب التي ظهرت كنتيجة لعملية التدهير الاجتماعية، قد تبنت في برامجها وسياساتها المبدأ الديموقراطي التعددي الذي ينص على حيادية الدولة والقانون، ولم تنتهك هذا المبدأ بعد وصولها إلى سدة الحُكم.

بناء على هذه التجارب، يقتضي المنطق الإقرار بحق حركات سياسية اسلامية في المشاركة والحكم، ولكن هذا **الإعتراف** يستلزم بالمقابل من هذه الحركات السياسية التبني المبدأي والحقيقي للمبدأ الديمقراطي ومبدأ سيادة القانون، في دولة متجردة تقوم على مبدأ الحق الطبيعي والمواطنية، سواء كان الأمر متعلقاً بالدولة ـ الأقليم، أو الدولة ـ الأمة كمشروع قومي شامل قيد التحقيق.

لقد فسر النقد العربي في مرحلة السبعينات التأخر العربي كما ذكرنا بغياب، أو عدم وجود تراث ليبرالي أنواري في التاريخ العربي الحديث. والمقصود بالتراث الليبرالي القيم والأفكار الكونية الذي أنتجها عصر الأنوار كالعقلانية والعَلمانية، والقومية، والفردية، والعلمية إلخ.

وكشف نقد هزيمة حزيران النقاب عن إيديولوجية مهزومة، قامت على التأخر والتخلف والتبعية. وقد أكدت هذه الهزيمة أن عقلنة السياسة في الدولة العربية لم تواكبه عقلنة لبنى المجتمع، فقامت الدولة والطبقات السياسية على البنى المتخلفة، وكانت الدولة بشتى أشكالها (الأوتوقراطية، البرلمانية، العسكرية) دولة فوق ـ المجتمع أو ضد ـ المجتمع.

وهناك تساؤلات قديمة حول إمكان مشروع ليبرالي عربي ـ اسلامي يقوم على مدخل العلاقة التواصلية مع الآخر على أساس السيادة والاستقلال والحرية. فالديمقراطية ليست بدعة غربية، وحقوق الإنسان ليست شرعة

محتكرة من أحد.

والسؤال المطروح، مع ذلك، هو التالي: أية ديموقراطية؟ والديمقراطية فيما عدا تعريفها الكلاسيكي كحكم الشعب للشعب ليست واحدة المعنى والدلالة. فمن الديمقراطية الأثينية، إلى الديمقراطية الليبرالية، إلى الديمقراطية الشعبية، يتفاوت ويتناقض المدلول الديموقراطي، وذلك لأن الديمقراطية ليست فكرة قُوانية وإنما هي بالأحرى فكرة ثانوية (من ثواني وليس ثانوي) تقوم على إرادة قوة تحققها وتجعلها متحينة ومتعينة. ونحن نعلم أن الديموقراطية السولونية (نسبة إلى المشرع سـولون) لم تكن تغطي مفهوم سلطة الشعب، وإنما كانت تعبّر عن القانون والتوازن والنظام في الحاضرة اليونانية.

وكان أفلاطون يرى في الديموقراطية «مدينة حرب» باعتبارها متأسسة على الرغبات التيمولوجية (أي الرغبة-الاعترافية) وهي بالتالي تعبّر عن الرغبة التي تفرق وليس عن الحاجة التي توحد. ورأى أرسطو ـ كأفلاطون ـ أن معيار العدد ليس معياراً كافياً لتحديد النظام السياسي، فالأساس هو معرفة من هو صاحب السيادة؟ لكنه بعكس أفلاطون يؤمن بفضيلة الشعب العامة وحقه في حكم نفسه بنفسه.

وفي القرون الوسطى، ورغم سيادة مفهوم «الشعب» نجد أن سيادة الشعب ظلت منتقصة ولم تجد صدقية إلا مع الثورة الفرنسية التي اعتبرت الأمة والشعب مصدر السلطات، وأصبح مفهوم الشعّب مرادفاً لمفهوم المواطنية.

ورغم ذلك، نجد أن مفهوم الديموقراطية المتأسس على شرعة حقوق الإنسان و «العقد الاجتماعي» مفهوم فردوي الطابع، لا يصل فيهَ الفرد إلى درجة الشخص، جميعة الروح والجسد، المنفتح على الآخر في علاقة الكينونة التواصلية الشاملة. لقد أعطته الديموقراطية المساواة ولكنها لم تعطه الحرية الحقيقية، حرية الكون والتحقق في إطار الجماعة. ولعل هذا الأمر هو الذي جعل توكفيل يرفض الديموقراطية الإزيتموية (ديموقراطية«المساواة») باعتبارها تنتقص من حرية الإنسان في المجتمع الحديث، وتلك هي الأطروحة التي تتبناها الليبرالية ـ الجديدة التي ترجح الحرية على المساواة الشكلية التي حولت

الفرد كما يعتبر نيتشه إلى فرد بلا قيمة ولا جدارة. أياً كانت مضامين ومضمورات هذه الأطروحات الآنفة، فإن الدلالة الثاوية والكامنة في حيثياتها ـ وتناقضاتها ـ تؤكد على أن الديموقراطية ليست وصفة نظرية، وإنما مطلبٌ ومشروع. ولا ريب أن مبدأها الأساسي حكم الشعب بواسطة الشعب، مكفولاً بدولة محايدة، متجردة، في مجتمع يقوم على الحرية وبالحرية، يبقى قائماً، ولكن في المجتمعات التابعة، المتخلفة، المُستهلكة التحت ـ سياسية، والتحت ـ قومية، الديموقراطية لا يمكن أن تكون إلا مشروعاً لحداثة / أصيلة ذاتية ـ المركزة auto - centré، لا تكون فيه مجرد عملية انتخابية أو إبطالٌ لعملية انتخابية بواسطة القوة والعسف، يضع السيف ـ كما يقول شاعرنا المتنبي ـ في موضع الندى. والديمقراطية بما أنها ليست وصفة جاهزة لا تنشأ إلا عن إرادة «طبقة ثالثة» تكفل التعدد وتحترم سيادة الدولة كأداة سلطة مجردة. السؤال المطروح هل تنبثق تلك القوة الثالثة في أتون العنف وتضع الاختيار الديمقراطي في نصابه، حيثما فشل العنف والعنف ـ المضاد في الخروج من المأزق الصعب؟

يستحوذ «السيد» في ظواهرية الوجود على الاعتراف «المطلق» به من قبل العبد، بالمخاطرة والمجازفة بالحياة، مقابل اعتراف السيد للعبد بحقه في البقاء في العبودية. . ومقابل الوعي الخالص بالذات في حالة «السيد» يقتصر العبد على الاعتراف الاتباعي بالآخر دون أن يظفر منه باعتراف كإنسان ـ في ـ ذاته، أي ككينونة ناجزة، تامة، ذات سيادة.

غير أن علاقة العبد بالطبيعة من خلال نشاطيته في خدمة السيد تجعله يكتشف طبيعته كذات، وليس كمجرد موضوع، ويصبح عمله في اكتشاف الطبيعة المصدر لكل علم أو معرفة، وهذه المعرفة تؤدي إلى قلب الأوضاع في صراع العبد مع السيد من أجل الاعتراف بالسيادة والمساواة والتفوق.

إن صراع العبد المشروط بالموت، بالعدم، يقلب مجدداً «ميزان القوى»، فينتقل العبد، من خلال اكتشاف الذات والكينونة من العبودية إلى الحرية.

إن وجهة النظر النيتشوية التي تضع ثنائية الظاهرة والمعنى في محل النتيجة والسبب، والأصولية الجينيالوجية في محل التناقض الديالكتيكي، الجدلي، لا

تغيّر، في جوهر الصراع بين إرادة القوى للبشر الذين ولدوا أحراراً، سواسية، ولم يولدوا أحراراً وعبيد، في الانطراح الكيفي في الوجود.

إن التمايز والاختلاف لا يلغيان التناقض في مبدأ الهوية بل تتضافر العلاقة الجدلية في الصيرورة والديمومة.

وإذا كان التناقض عند نيتشه هو حصيلة إرادة القوة، فإن تلك الإرادة هي جميعة الطريحة والنقيضة. ولهذا فإن التفكير مع نيتشه ضد ـ نيتشه نفسه يقودنا إلى نقد ثنائيتُه، ثنائية السيد والعبد اللاجدلية، والأخلاقية الثنائية، المتمثلة بنظرته الجوهرية، لأخلاق السادة وأخلاق العبيد، أخلاق السيد الأنوية المتفوقة (الميغالوتيمية)، وأخلاقية العبد الذحلية (أخلاق الغُل ورد الفعل) الدونية والمنحطة إلخ. . .

وإذا أكدت شرعة حقوق الإنسان ومبادىء عصر الأنوار على الاعتراف الغيري للإنسان بالإنسان، كذاتية تامة، فإن ذلك يبرهن على أن الصراع من أجل الاعتراف يمكن أن يكون سامياً بمعنى إيجابي، وليس بالمعنى السالب الذي وصفه هربرت ماركوز، وذلك بجعل موضوع المحاكاة موضوعاً أضحوياً ـ على طريقة رينيه جيرار بأن يتخذ الصراع المحاكاتي طابع الأضحية الرمزية التي تتخذ من اكتشاف وارتياد الطبيعة والكون، والمحافظة على البيئة، والفن، والسلم، موضوعات للصراع المحاكاتي. وهذه الموضوعات يمكنها أن تشمل حاجات سيكولوجية وجمالية ورياضية وغذائية معقدة. منها على سبيل المثال الدعوة إلى النباتية والإقلاع عن عادة سفك الدماء، تلك العادة التي ورثها الإنسان عن أصله الحيواني في الغابة الأولى. وإذا تخلص الإنسان من العادات الضارة الأخرى، وكافح الأوبئة والأمراض، وحقق المساواة بين الأمم والشعوب والأفراد ستتجه أنظاره نحو حاجات أخرى معقدة، سعياً إلى تحققه ليس كانسان أخير وإنما كانسان كامل يتمثل المطلق الإلهي، وعندما يتخلص من رواسب الحيوانية المتبقية فيه تصبح الجنة جنة أرضية، دون أن تكون جنة خالية من التناقض والاختلاف والتمايز، المحركات الدينامية للتطور الإنساني فيما يتعدى النهايات في عالم الديمومة والصيرورة والظواهرية المعمّمة. . .

مِن النهضة إلى التنمية

.. من النهضة إلى التنمية، من محمد علي إلى عبد الناصر، يحاول الوعي العربي الحداثة، وتحاول مصر العربية «تعويض» النهضة بالتنمية. قائد رائد وتجربة رائدة، فما المشكلة، وما الإشكالية؟ لماذا لم تحقق مصر بالتصنيع ما عجزت النهضة عن تحقيقه (التحديث) هل هي «المسألة الشرقية» مرة أخرى؟ إسرائيل؟ الرجعية؟ وهل المشكلة في «الموضوع» أم في الذات؟

لقد وقعت القراءات الإيديولوجية التي تناولت التجربة الناصرية إما في منزلق الإقتصادوية فحاولت أن ترى في إحباط هذه التجربة فشلاً لتجربة الطريق اللا رأسمالي في التنمية، أو في منزلق سياسوي يرى في ما بعد عبد الناصر (دولة السادات) امتداداً لحكمه، أو أخيراً في منزلق مثالي، يرى في التجربة وفي نقد هذه التجربة ما يعادل التطاول على المقدس والطابو، وفي هذه النظرة الأخيرة، تطغى الانتصارية، المتعالية على النقد، يتحوَّل عبد الناصر إلى «مخلِّص» للأمة التي تحيا بحياته وتنهار بانهياره، بغيابه الجسدي عن المسرح السياسي.

وغني عن البيان، أن كثيراً من المحاكمات رأت أيضاً في «نتيجة» ومآل التجربة معياراً للتنظير للنكوص والإحباط، لترى في المحصلة إستحالة الإمكان العربي..

تحاول هذه الدراسة، وهذا الفصل، أن يتناولا التجربة المصرية، تجربة التصنيع في مصر في عهد عبد الناصر، انطلاقاً من بعدها الاقتصادي، بُغية الوصول إلى استيعاب، ولو جزئي وعام للصيرورة العامة للتجربة برمتها.

فمن المتفق عليه في أدبيات التنمية المعاصرة اعتبار تجربة التصنيع في مصر إبان عهد الرئيس جمال عبد الناصر (١٩٥٢ ـ ١٩٧١) واحدة من أهم وأكبر التجارب التنموية في «العالم الثالث» خلال النصف الثاني من القرن العشرين.

فتلك التجربة أرادت، قبل أي اعتبار، أن تشيد بنياناً إقتصادياً ـ إجتماعياً يقترب في ترسيمته من مفهوم التنمية الشاملة Developement Globale (بمعنى التعديل التاريخي لوضعية الإنسان على مختلف أصعدة الحياة) منه إلى مفهوم التنمية الاقتصادية Developement economique الحصري.

وقد استهدفت مصر بقيادة عبد الناصر في تلك الآونة فيما سعت إليه بناء نموذج اقتصادي ناجز (بمعنى المثال الاقتصادي القائم بذاته Auto centré ذي الدورة الإنتاجية التامة، والمتساوقة القطاعات).

وقد دأبت في خلال مسار هذه التجربة على تجسيد هدفها العام بمحاولة التملص من أواليات النظام الاقتصادي العالمي ومن نصابه المغلق التي بموجبها بدا كأن اللامساواة في بنية القرار الاقتصادي قد أبدت انشباك الدول الفقيرة إقتصادياً ببنى المراكز الرأسمالية بحالة من التعالق الوظيفي يجعل من هذه الدول محيط عالم مهمش ينمو نمواً تابعاً Satellite Developement ويعمل كأداة امتصاص للفائض الاقتصادي لمصلحة تلك المراكز المسيطرة.

من محمد علي إلى عبد الناصر:
توطئة تاريخية:

كانت تجربة التصنيع في عهد محمد علي باشا (١٨٠٥ ـ ١٨٤٤) نقطة البدء في تاريخ مصر السياسي ـ الاقتصادي الحديث، والنموذج الدولوي étatique الأول على الصعيد الاقتصادي.

ومن الممكن القول، بناء على جملة التحديثات التي أدخلها الباشا على البنى التحتية المجتمعية أن الإقتصاد المصري ارتبط بدورته بالنسق الرأسمالي الغربي. كما أرست هذه التحديثات الأساسات القاعدية للتطور على النسق

الرأسمالي. ولعل هذا ما رآه ماركس نفسه في محمد علي كما ذكرنا سابقاً كهادم للبيئة الإقطاعية ـ الخلسية[1] تلك البيئة التي تجسد «الاستبداد الشرقي» الذي يتعارض مع مبدأ تشكل فائض القيمة ومع الشرط الأساسي للملكية البورجوازية: «الأمن الشخصي للتاجر وحق الملكية».

وقد دخلت مصر في سيرورة النسق الرأسمالي الحديث عن طريق إجرائين رئيسيين غيّر بهما الباشا البنية التحتية في مصر:

١ ـ نظام الإحتكار أو ما يسمى عادة (ماركنتيلية الدولة): وقد بنى محمد علي هذا النظام من خلال تقويضه لطوائف الحرفيين. وإلحاق الحرف المنزلية في مانيفاكتورات الدولة. إضافة إلى نزع الفلاح من أرضه وإدخاله في دورة العمل الإجباري (سواء في المانيفاكتورات، أو في الجيش والأسطول الحربي). كما يضاف إلى ذلك إجراءات تغيير نظام الالتزام في الأرض[2]، والتعديلات الحقوقية التي أقر بموجبها حق الملكية الخاصة.

٢ ـ السيطرة «الخارجية»: من خلال احتلال السودان في النصف الأول من القرن التاسع عشر سعى محمد علي لتقوية التصنيع وراء الذهب وبعض المنتجات الأخرى (العاج) التي يمكن تصديرها بهدف الاستفادة من إيراداتها في تقوية مشروعه الاقتصادي، مما أدى إلى تبلور «عملية تراكم، أولي تشبه تلك التي ميّزت الفترة الماركنتيلية في أوروبا»[3].

على أن البنيان الجنيني الأول للتصنيع في مصر، والذي سجل بعض الإنجازات القياسية[4] جوبه منذ البدء بواقعة تاريخية سابقة عليه، وهي سطوة

---

(١) تبعية شخصية تميز علاقة القن بالإقطاعي في العهد المملوكي في مصر.

(٢) أصبح حق إستثمار الأراضي وراثياً اعتباراً من العام ١٨٣٦. وفي العام ١٨٤٢ اعترف بحق الملكية الخاصة، وأقر الخديوي اسماعيل ذلك بصورة نهائية عام ١٨٥٨.

(٣) راجع: سمير أمين ـ التطو اللامتكافىء (ص ٢٤٧). مرجع سابق.

(٤) تشير التقديرات إلى أن مصر قد حققت في خلال الأربعين سنة الأولى من القرن التاسع عشر تحولاً ملحوظاً حيث دخلت في سيرورة تصنيع حديث وتنويع في اقتصادها، وكانت المحترفات والمانيفاكتورات تستخدم مئات الألوف من العمال، وتنتج أقمشة =

وقوة صعود الطبقة الماركنتيلية الأوروبية «وفتوحاتها» على الصعيد العالمي، ابتداء من القرن السادس عشر، حيث استطاعت هذه القوة النفاذ إلى بنية السوق العثماني والسيطرة عليه كما ذكرنا، بنظام الامتيازات Captulation.

وبدل أن تتحقق أطروحة ماركس حول الرأسمالية التي «ستخلق مجتمعات على صورتها» من خلال أثر المحاكاة Demonstration effect فإن طرق النهب والسيطرة والعنف ستخلق حالات من التخارج الاقتصادي Inclusion Economique يميّز طابع الاندماج الاقتصادي المحيطي في النظام الاقتصادي العالمي: وفي حالة مصر أو الهند، مثلاً، تتميّز عملية إخضاع البنى المحلية وفتح الأسواق في هذين البلدين بالعنف الاقتصادي (تحطيم الصناعات بالسيطرة على مفاصل السوق). وبالعنف الاقتصادي «الخالص»: تدمير المدن الصناعية في حالة الهند. واحتلال مصر في أعقاب معركة قتل خلالها آلاف الفلاحين المصريين سنة ١٨٨٢.

وتتميّز حالة التخارج المذكورة فيما يخص مصر بحالة من التبعية ارتبط فيها الاقتصاد المصري بتوسع الاقتصاديات الانكليزية خاصة، والأوروبية عامة، بحيث أصبح «نمو» هذا الاقتصاد مجرد انعكاس لنمو الاقتصاديات المهيمنة. كل ذلك جرى في أعقاب ضرب الطموحات السياسية لمحمد علي في «تجديد الدولة العثمانية» تلك الطموحات التي بوصول إبنه ابراهيم باشا إلى حد محاصرة القسطنطينية كان من المقدر لها أن تقلب التوازن الدولي في حينه لمصلحة مشروع محلي ناجز يماثل النموذج الياباني الرأسمالي. ففيما كانت الدول الأوروبية مجتمعة ترجع الباشا خطوة ـ خطوة إلى الوراء، كانت بريطانيا تنتزع من الباب العالي «معاهدات اقتصادية» [نص أحدها على تخفيض نسبة الضريبة على البضائع الانكليزية إلى ٨٪] الأمر الذي سيؤدي إلى اغراق الأسواق

= قطنية أكثر من البلدان الأوروبية، وتشتغل الحديد، تفبرك آلات تجارية ومدافع إلخ. وتشير تقديرات أخرى على سبيل المثال ـ أن هذه المصانع استطاعت أن تصنّع ربع محصول القطن المصري (راجع: سمير أمين. الأمة العربية: القومية وصراع الطبقات. وحازم سعيد عمر. القطن في الاقتصاد المصري).

بالبضائع الأجنبية وتحطيم الصناعات المحلية القائمة في مصر وسائر أنحاء الامبراطورية العثمانية.

في ظل حالة التعالق والإلتواء الاقتصادي التي عززها التحديث الاقتصادي المسَّرع Modernisation Accelerée والتطور الاقتصادي المتجه نحو الخارج في عهد الخديوي اسماعيل تتعزز ظاهرة الإندماج في السوق العالمية ببروز التخصص الاقتصادي القائم على سلعة الأساس الأحادية (القطن)، بهدف تلبية حاجات مصانع لانكشير الانكليزية بشكل خاص، والطلب العالمي في فترة ارتفاع حركة الطلب على هذه السلعة الاستراتيجية آنذاك، في أعقاب توقف صادرات القطن الأمريكي بسبب الحرب الأهلية الدائرة فيها في ذلك الوقت.

وبإغراق الخديوي المذكور بالديون، و «شراء» الكولونيالية الانكليزية لقناة السويس.. تشهد مصر تدفق ملايين الأوروبيين الساعين وراء «الاستثمارات السهلة»، «الملفوظين والمحظوظين» في آن معاً [أي ضحايا البطالة الرأسمالية نتيجة ظهور التكنيك الحديث وتزايد وتأثر الانتاج في تلك الآونة، والرأسماليين أنفسهم][1] ويشكل هؤلاء طبقة ارستقراطية في أعلى الهرم الاجتماعي في مصر.

بعد تحطيم المحاولة التصنيعية الأولى لن تشهد مصر سوى تجربتين تصنيعيتين محدودتي الوجهة من نمط التصنيع المسَّرع Industrialisation accelerée تلبية لضرورات ظرفية في ظل الانتداب الانكليزي، استدعتها نشوب الحرب الكونية (الأولى والثانية): في المرتين كان يؤدي انقطاع الواردات وإغلاق طرق الواصلات، ووضع الاقتصاديات الأوروبية في خدمة المجهود الحربي، وتعطل التجارة الدولية، واحتياجات النفوذ العسكري الأجنبي في مصر إلى خلق سوق داخلية تتمتع بنوع من «الحماية الطبيعية». وقد ظهرت في هذا الإطار بعض الصناعات المميكنة. إلا أن القطاع الصناعي برمته كان عشية ثورة ١٩٥٢ يتشكل من عدد من المؤسسات والشركات التي يملكها عدد من ملوك

---

(١) راجع: جون مالرو ـ تاريخ النهب الاستعماري لمصر. الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ١٩٧٦.

المال، وكان ثلاثة أرباع الاستثمارات يقوم بها القطاع الخاص، فيما ظل الهيكل التجاري بين مصر والدول الغربية قائماً على تصدير سلعة الأساس (القطن) مقابل ما تحتاجه مصر من سلع ذات غالبية استهلاكية.

عصر جديد:

في العام ١٩٥٢ دخلت مصر مع «ثورة ٢٣ يوليو» عصراً تاريخياً جديداً، في أعقاب انقلاب عسكري قامت به كوكبة من «الضباط الأحرار» وهي التسمية ذاتها لقيادة الحركة الجديدة.

تولت القيادة المصرية بعد الإطاحة بالملكية مهمة مركزة السلطة وحصر القرار السياسي فيها في أضيق نطاق ممكن. وشنت، في هذا الإطار، حملة واسعة النطاق، قضت على، وصفّت في أثنائها، كل بؤر العهد البائد. وبضربة واحدة جرى اقصاء الملك عن العرش وإعلان الجمهورية، وحل الأحزاب القديمة (حزب الوفد، حزب الأمة)، وضرب الرموز «الرسمية» للدولة (اقصاء محمد نجيب واقالة مصطفى النحاس رئيس الوزراء السابق). وبنتيجة ذلك انتهى عهد المصرية السياسية والبرلمانية الشكلانية التي ميزتِ العمل الحزبي وأشكال الممارسة السياسية بقيادة الأحزاب السابقة الذكر التي عاشت متأرجحة ما بين الملكية والإرتهان للإنتداب الانكليزي، وضرورات التغيير الوطني، طوال النصف الأول من القرن العشرين.

وحملت التغيرات الجديدة في مصر بقيادة عبد الناصر سمات المرحلة التاريخية المعاصرة لها، أي مرحلة صعود حركة تحرر شعوب آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية ضد الاستعمار القديم والجديد. وواكبت مصر منذئذ بتوجهاتها ومبادىء وشعارات قيادتها الجديدة هذه الحركة، بل وأصبحت أحد أقطابها البارزين على مستوى القرار السياسي المحدد لوجهتها، لا سيما بعد أن تبوأت مصر مركز توجيه القرار السياسي في النطاق العربي وأصبحت بشعاراتها الوحدوية مركز وقوة هذا القرار. وبدأت منذئذ تتردد في مصر والوطن العربي شعارات من نوع جديد «الوحدة.. الحرية.. الإشتراكية» ما لبثت أن حملتها

وحفظتها قطاعات واسعة من الجماهير العربية، وأهمها على الإطلاق الوحدة العربية الذي صار مصدر الهام لكل قوى التغيير العربية.

بعيداً عن العموميات لا بد من القول مع ذلك أن الميثاق الصادر عام ١٩٥٢[١] والذي يعتبر إلى حد كبير «فلسفة الثورة»، انطوى على تصور فكري يقوم على التوليف بين منجزات الأدب الصناعي الغربي بشقيه الليبرالي والاشتراكي مع ملاءمة وتكيف مع القيم المحلية المستمدة من التاريخ العربي - الاسلامي.

وتعبِّر «المبادىء الستة» الواردة في بداية نص الميثاق عن مضمونه العام:

١ - في مواجهة جيوش الاحتلال البريطاني الرابضة في منطقة قناة السويس كان المبدأ الأول هو القضاء على الاستعمار وأعوانه من الخونة المصريين.

٢ - في مواجهة تحكم الاقطاع الذي يستبد بالأرض ومن عليها كان المبدأ الثاني هو القضاء على الإقطاع.

٣ - في مواجهة تسخير موارد الثروة لخدمة مصالح مجموعة من الرأسماليين كان المبدأ الثالث هو القضاء على الاحتكار وسيطرة رأس المال على الحكم.

٤ - في مواجهة الإستغلال والإستبداد الذي كانت نتيجة محتمة لهذا كان المبدأ الرابع هو إقامة عدالة اجتماعية.

٥ - في مواجهة المؤامرات لإضعاف الجيش واستخدام ما تبقى من قوته لتهديد الجبهة الداخلية المتحفزة للثورة، كان الهدف الخامس هو إقامة جيش وطني قوي.

٦ - في مواجهة التزييف السياسي الذي حاول أن يطمس معالم الحقيقة

---

(١) قدمه الرئيس جمال عبد الناصر في الجلسة الافتتاحية للمؤتمر العربي للقوى الشعبية مساء يوم ٢١ مايو سنة ١٩٦٢.

الوطنية كان الهدف السادس هو إقامة حياة ديمقراطية سليمة[١].

أما على صعيد موضوعة السياسة الصناعية فقد نص الميثاق على أن «الصناعة هي الطاقة الخلاقة التي تستطيع أن تتجاوب مع التخطيط الواعي المدروس وتفي ببرامجه دونما عوائق غير منظورة تصعب السيطرة عليها ومن ثم فهي القادرة في أسرع وقت على توسيع قاعدة الانتاج توسيعاً ثورياً حاسماً» ودعا إلى ايلاء أهمية خاصة للصناعة الثقيلة باعتبارها «الأساس الحقيقي الذي تقوم عليه الصناعة الحديثة»[٢]. مع لحظه أن بناء الصناعات الثقيلة مع الأولوية المحققة التي يجب أن تمنح له.. لا يجب أن يوقف التقدم نحو الصناعات الإستهلاكية[٣]. على الصعيد النظري كانت إستراتيجية التنمية في مصر تستلهم نظريات التصنيع الشائعة في ذلك الحين التي تعطي الأولوية للتصنيع الثقيل، التي عرفتها أدبيات التنمية خلال عقدي الأربعينات والخمسينات كنظرية «الدفعة القوية» التي قام عليها نموذج التصنيع الروسي[٤]. ونظرية «النمو المتوازن» وهي امتداد مطور للنظرية الأولى. ونظرية «الإحلال محل الواردات» Strategy of import substitution وهي استراتيجية التصنيع التي تبنتها مصر.

يمكن تلخيص هذه النظرية بأنها محاولة التصنيع التدريجي للسلع الاستهلاكية التي اعتادت الدول النامية على استيرادها ليتم بعدها الانتقال من إحلال الواردات الاستهلاكية الخفيفة إلى مرحلة إنتاج السلع الوسيطة، ومن ثم السلع الرأسمالية والسلع الاستهلاكية المعمرة. يقول عبد الناصر: «من الواجب علينا أن نتعلم من تجاربنا وأن تعمل على الاستفادة من المعلومات الفنية الأجنبية على ضوء ظروفنا الخاصة. فليس يكفي في التصنيع أن نشتري المضانع

---

(١) الميثاق ـ الجمهورية العربية المتحدة ١٩٦٢ (ص ٥ ـ ٦).
(٢) المرجع السابق (ص ٧٧).
(٣) نفس المرجع (ص ٧٨).
(٤) نفس المرجع (ص ٧٩).

والآلات، بل لا بد لنا أن نصنع هذه المصانع والآلات فى بلادنا، وأن نبتكرها»[1].

من المهم الإشارة إلى أن الاستراتيجية المذكورة تستمد مسوغاتها من نظرية «الدفعة القوية» الآنفة الذكر التي تعطي الأولوية في سلم أولوياتها للصناعة قبل العمل على تغيير جذري في هيكلية القطاع الزراعي. كما أنها تعطي داخل قطاع الصناعة نفسه الأولوية للصناعة الثقيلة على الصناعة الاستهلاكية الخفيفة. ورسم الأولويات هذا وفق هذه الأستراتيجية ينطلق من الفكرة القائلة بأنه لا يمكن تحقيق مكننة القطاع الزراعي ورفع إنتاجيته بشكل عام إلا بعد أن تتم إقامة قطاع صناعة الآلات والمعدات التي يضعها في تصرف القطاع الزراعي إضافة إلى المستلزمات الوسيطة التي يحتاجها.

كان الهدف المقصود باختيار الاستراتيجية المذكورة هو الزيادة النسبية لأهمية وطاقة القطاع الصناعي بما يكفل حاجات تصنيع السلعة الرئيسية (القطن) أي بمعنى تأمين حاجات التصنيع البسيط. أما الخط الثاني المكمل لذلك فكان الانتقال من مجال احلال الواردات إلى مجال الصناعة التركيبية، أي الصناعات الوسيطة والثقيلة التي تتضمن وسائل الانتاج ومستلزماتها من قطع الغيار البسيطة.

وكان الاعتقاد الكامن وراء اختيار هذه الاستراتيجية أن فرض الحماية الجمركية العالية من شأنه أن يفقد السلع الأجنبية المشابهة ميزاتها التنافسية، مما يسمح للدولة استيراد ما تحتاجه من مستلزمات إنتاجية للصناعات المنوي إقامتها. كما اعتقد أن هذه الاستراتيجية ستخفف وطأة العجز في ميزان المدفوعات باعتبار أن انتاج السلع الاستهلاكية سوف يتطلب من العملة الأجنبية أقل من تكلفة استيرادها.

على ضوء ذلك، واعتباراً من العام ١٩٥٢ انشيء مجلس دائم للانتاج عهد

---

(١) تتلخص هذه النظرية بتخطيط وتنفيذ برنامج استثماري ضخم بحيث توجه الاستثمارات الى جبهة عريضة من الصناعات الاستهلاكية الخفيفة التي تدعم بعضها البعض بشكل تكاملي.

إليه مهمة البحث عن المشروعات الاقتصادية التي من شأنها رفع قيمة ومستوى الانتاج الصناعي. واعتمدت الدولة لتحقيق الأهداف المتوخاة وسيلة الخطط الخمسية بهدف توظيف كل الموارد الوطنية في خدمة برامج التنمية الموضوعة برعايتها.

ونص الدستور الصادر في العام ١٩٥٦ على أن الاقتصاد يدار طبقاً لخطة قومية شاملة. وقد خضعت هذه الخطة اعتباراً من عام ١٩٥٧ «للجنة التخطيط القومي».

وكانت مصر في هذه الفترة التاريخية الحاسمة من تاريخها[١] (١٩٥٦) قد فرضت «الحراسة» على قناة السويس رداً على العدوان الثلاثي الذي قامت به بريطانيا وفرنسا وإسرائيل، بعد أن كانت لجأت قبلاً إلى تأميمها رداً على عزوف الدول الغربية عن تمويل مشروع بناء السد العالي. ثم أعقب ذلك أيضاً «تمصير» الشركات والبنوك الفرنسية والانكليزية، فضلاً عن إجراءات «الحراسة» على عدد من مصانع الرأسماليين الذين عارضوا نظام التأميم.

وركزت الحكومة المصرية إلى جانب إجراءات التأميم و «التمصير» على تغيير النظام الجمركي بما يتلائم مع حاجات التبادل (الاستيراد والتصدير).

وفي المجال المصرفي أعيد تنظيم الهيكلية المالية للإقتصاد بما يتلاءم مع سياسة التأميم و «التمصير». وفي العام ١٩٦١ استكملت إجراءات تدويل الاقتصاد بإنشاء قطاع عام ضخم اعتبر القاعدة الأساسية للسياسة التنموية في مصر.

وقائعياً:

من الممكن اعتبار الفترة ما بين ١٩٥٦ ـ ١٩٦٦ فترة الإنطلاق الصناعي في مصر، إذ شهدت هذه الفترة أعى معدلات نمو الدخل الصناعي، وأعلى معدلات الاستثمار الصناعية. كما شهدت تدخل الدولة الواسع في الحياة الاقتصادية.

---

(١) حسن الاشموني ـ التصنيع طريقنا الى القوة والرخاء (ص ٥٢).

وانطلقت عملية التصنيع البديلة من المستوردات حسب خط صعود من الصناعة الخفيفة الإستهلاكية إلى الصناعات التموينية، ومن ثم إلى الصناعات التجهيزية. وكانت الخطة العامة تقتضي ـ كما سبق الإشارة ـ بأن تسير السياسة الاقتصادية بعد إنهاء المرحلة الأولى من التصنيع التمهيدي، في خطين موازيين. الأول تدخل فيه الصناعات الأولية ـ وهي في الغالب استهلاكية ـ مجال التصدير. والثاني الانتقال إلى بناء الصناعة الوسيطة ثم الثقيلة.

ولوحظ أن طبيعة المصانع المنشأة في المرحلة الأولى كانت متطابقة مع هيكلية التصنيع القائمة في بنية الاقتصاد المصري، أي منشآت الصناعات الاستهلاكية التي تعتمد على إنتاج السلعة ـ الأساس.

وبموازاة ذلك فعلاً أقيم في الفترة ما بين ١٩٥٣ ـ ١٩٦٥ مئات المصانع التي يمكن تقسيمها قطاعياً إلى:

١ ـ **صناعات إستخراجية**: وهي الصناعات التي تعنى باستخراج المواد الأولية تمهيداً لتحويلها.

٢ ـ **الصناعات التحويلية**: وتشمل الصناعات الهندسية والمعدنية القائمة على تحويل المواد الأولية.

٣ ـ **الصناعات البترولية**: وتشمل الصناعات الكيماوية القائمة على البترول (الأدوية، وتكرير البترول الخام وانتاج الزيت).

على صعيد السياسة التطبيقية لوحظ انحياز السياسة الجمركية عملياً إلى الصناعة الاستهلاكية، وبخاصة إلى بعض الصناعات التي تنتج سلعاً ترفيهية وكمالية يقتصر استهلاكها على سكان المدن وأصحاب الدخول المرتفعة (سيارات الركوب، الغسالات والثلاجات وأجهزة التكييف والتلفزيونات). وقد كان المبرر الذي يقف وراء المضي في إنتاج هذا النوع من السلع المعمرة هو حجة تحسين ميزان المدفوعات، وذلك على أساس أن هذه الصناعات سوف تقلل الواردات من هذه السلع من ناحية، ومن ثم إلى زيادة التصدير منها في المستقبل.

والملفت بهذا الصدد، ليس إنتاج أو عدم انتاج مثل هذه السلع بحد ذاته، وإنما إنتاج هذه السلع الكمالية المعمرة دون الأخذ بعين الاعتبار تعقّد انتاجها بدون صناعات تكميلية لها. وإذا كان من الطبيعي في اقتصاد مختل بنيوياً كالاقتصاد المصري أن يبدأ التركيز في مجال الاحلال على السلع الاستهلاكية، فلم يكن طبيعياً أن يتم ذلك على حساب تجاهل صناعات السلع الوسيطة والسلع الرأسمالية في استراتيجية تهدف إلى التصنيع الثقيل وقد أدت هذه السياسة التي تركز على سلع الرفاه الاجتماعي إلى عجز دائم في ميزان المدفوعات بعكس التوقعات، وقد ارتبط تشغيل الطاقة الإنتاجية لهذه الصناعات بتدفق الواردات من السلع البسيطة وقطع الغيار وبدفع براءات وحقوق الاختراع ورسم استخدام العلامة التجارية مما شكل عبئاً لا يستهان به على ميزان المدفوعات.

والجدير بالإشارة أن هذه الصناعات كانت صناعات تجميعية.

ومن الملاحظ بهذا الصدد أن مصانع الجرارات وآلات الدارّس والتذرية، والأدوات الزراعية الأخرى التي كانت تنتج في مصانع وورش صغيرة أو متوسطة الحجم كانت تستورد أجزاء هذه الآلات بشكل جزئي أو كامل بسبب تنوع أنواعها ومصادر إنتاجها الأصلية.

ومع أن «الميثاق» نص على «تصنيع الريف لامتصاص فائض الأيدي العاملة على الأرض الزراعية» لوحظ أن التوجه نحو الصناعة الريفية كان ضعيفاً. وقد أقيمت بعض الصناعات الغذائية التي لم تفِ بحاجة الطلب السكاني، مما استدعى استيراد المواد الغذائية على مدار السنوات كلها. واقتصرت الصناعات على منتجات كالفواكه المحفوظة والدخان والسكر المستخرج من قصب السكر وهو أهمها.

وقد لوحظ بهذا الصدد أن العمالة في مصر ظلت على معدلها النسبي ١٠٪ هي جملة المشتغلين في الصناعة بالنسبة إلى العمالة الكلية. وقد حظيت

الخدمات بالجانب الأكبر من الزيادة (٣١٪) من جملة المشتغلين وهذا يعني انتقال الأيدي العاملة من أنشطة منخفضة الانتاجية إلى أنشطة أخرى منخفضة الإنتاجية دون الد حب من فائض القوى العاملة في الزراعة[١].

ومما يؤكد عدم التوجه إلى إيلاء الريف أهميته النسبية الضرورية في عملية التنمية أن الاتجاه العام لاستيراد المواد الغذائية ظل سائداً. ومن المؤشرات الدالة على ذلك أن مصر اضطرت في العام ١٩٦٧ إلى شراء القمح والدقيق (بالعملة الصعبة) من الولايات المتحدة الأمريكية بما قيمته ٦٠ مليون جنيه مصري، وفي العام ١٩٧٠ كانت الدول الرأسمالية (الولايات المتحدة، فرنسا، ايطاليا) تقوم بتوريد ٨٦٪ من احتياجات مصر من القمح.

على أن كل ذلك لا يقلل من أهمية المشروع الكبير الصناعي ـ الزراعي الذي بنته مصر: السد العالي. فقد وفّر هذا المشروع المياه اللازمة لزيادة الرقعة المنزرعة، كما وفر، من جهة ثانية، الطاقة الكهربائية اللازمة لأغلب الأنشطة الإنتاجية والخدماتية. وقد ساهم السد ـ حسب التقديرات ـ باستصلاح ٨٠٥ آلاف فدان خلال عشر سنوات (١٩٦٠ ـ ١٩٧٠).

على صعيد علاقة المشروع التصنيعي المصري بالاقتصاد العالمي يمكن القول أن التجارة الخارجية دخلت كعنصر مكوّن في التغييرات الهيكلية في بنية الاقتصاد.

وتلاحظ التقديرات بهذا الصدد الزيادة النسبية للدورة السلعية، رغم أن ديناميكية التبادل السلعي كانت تتميز بتذبذبات سنوية حادة إما بسبب هبوط أسعار القطن في بعض الأحيان (العام ١٩٥٣ مثلاً) أو بسبب النقص في إنتاجية المحصول، مع الأخذ بعين الاعتبار أن القطن كان مادة التبادل الرئيسية.

بالإضافة إلى ذلك، ظل التبادل خاضعاً لمصلحة الاقتصاديات المسيطرة على بنية السوق الدولية. وفي حين أن مصر كانت تدفع ثمن السلع الغذائية المستوردة بالعملة الصعبة مع ما يصاحب ذلك من إرهاق لميزان المدفوعات

---

(١) د. رمزي ذكي ـ استراتيجية التنيمة في مصر (ص ٤٢٤).

وتزيد في إنتاج المواد الخام مقابل استيرادها كانت الدول الرأسمالية تزيد أسعار سلعها وتسخر المبادلات لصالحها.

من الجهة المقابلة، تميّزت المبادلات القائمة بين الاقتصاد المصري، واقتصاديات الدول الاشتراكية بنظام المقايضة (مبادلة المواد الأولية كالقطن وخامات المعادن بوسائل الانتاج ومستلزماتها أو مقابل توريد الأسلحة) من ناحية ثانية كانت السلع المصرية تُسوّق في هذه الدول بأسعار متفاوتة تفضيلية باعتبار أن كل مستورد كان يريد الحصول على حد أعلى من الخصومات. وفيما كانت هذه الدول تبيع الطائرات والآلات لمصر بأسعار مرتفعة قياسياً، كانت تخفض أسعار المواد الخام المستوردة من مصر، في عملية من التبادل اللامتكافىء عبّر عنها الرئيس عبد الناصر بالقول: «إننا نواجه مع غيرنا من الدول المنتجة للمواد الخام والمصدرة لها ضغوط الدول الصناعية المتقدمة التي تسعى إلى هدف مزدوج لتحتفظ بمستويات المعيشة العالية لشعوبها.. هذا الهدف المزدوج هو تخفيض سعر المواد الخام، وفي نفس الوقت رفع سعر السلعة المصنوعة»[١].

على صعيد آخر، كان من الواضح أن مصر بالاستراتيجية المتبعة وباقتصادها المختل بنيوياً لا تستطيع بقواها الذاتية وحدها بناء المجمعات الصناعية الضخمة مثل سد اسوان، والمصانع الثقيلة (كمصانع الحديد والصلب) وغيرها من الصناعات الاستخراجية والانتاجية. أولاً سبب ضعف معدل تراكم رأس المال. وثانياً بسبب زيادة معدل الاستيراد على التصدير بما يتعلق بالسلع الوسيطة والانتاجية. لكل ذلك اعتمد الاتجاه البياني للتمويل في مصر على القروض الأجنبية بشكل أساسي، إضافة إلى إيرادات التصدير «غير المرئي» أي مداخيل الرسوم على المرور في قناة السويس، والسياحة، بهدف تنمية قطاع الصادرات.

---

(١) انظر: تجربة التصنيع في مصر (١٩٥٢ ـ ١٩٧١). رسالة في الجدارة. إعداد: جميل قاسم. إشراف: الدكتور حسن الضيقة. الجامعة اللبنانية ١٩٨١.

وقد واجهت مصر، بالمحصلة، صعوبات خطيرة فيما يختص بالعملات الصعبة نتيجة استخدام الجزء الأكبر من الديون والقروض في قطاع الإنشاءات فضلاً عن الشروط الصعبة المفروضة على تسديد هذه القروض، كالفوائد المرتفعة، وشروط التسديد بالعملات القابلة للتحويل. وقد شهدت مصر اعتباراً من العام ١٩٦٧ مشكلة ندرة موارد النقد الأجنبي وتوجيه النسبة الكبرى من الموارد إلى الانفاق الحربي مما أثر على حجم الموارد المتاحة لبناء الطاقة الإنتاجية الصناعية. وقد أدى العجز ـ نتيجة ذلك ـ عن استيراد مستلزمات الإنتاج (قطع الغيار، السلع البسيطة) إلى نشوء كثير من الطاقة العاطلة في الصناعات.

وتجدر الإشارة بهذا الصدد إلى أن معدلات الانفاق الحربي في تلك الآونة بلغت ٢٢٪ من الناتج الإجمالي. وقد ترتب على هذا الارتفاع في الإنفاق إلى تباطؤ معدلات الاستثمار بشكل خاص، والانتاج الصناعي بوجه عام.

خلاصة وتقييم:

تميّز الاقتصاد المصري في العصر الحديث بخاصتين أساسيتين. الأولى هي اختلال التوازن بين الموارد المادية والبشرية. والثانية حدوث هذا الاختلال في إطار هيكل أحادي غير متعدد القطاعات قائم على الزراعة التصديرية.

في هذا الإطار ولد منطق التصنيع باللجوء إلى الإحلال محل الواردات لسد هذه الفجوة البنيوية، لتوسيع القطاعات غير الزراعية، وبهدف استيعاب فائض القوى العاملة في الزراعة في الأنشطة الأخرى. على أن استراتيجية التنمية في مصر قامت على صورة نماذج النمو التي ظهرت في الخمسينيات والستينيات، تلك النماذج التي تنطلق من دلالة الإستثمار في فهمها لعملية التنمية. وقد ركزت السياسة الاقتصادية المصرية على معدل الاستثمار وأهملت محددات النمو الأخرى. ولتغطية قصور المدخرات المحلية وعجزها عن تغطية حجم الاستثمارات المحلية تم اللجوء إلى القروض الأجنبية دون التركيز على تنمية المدخرات نفسها.

وقد أدى الاعتماد المتزايد على التمويل الخارجي، في ظل عجز قطاع الصادرات عن تحقيق فائض في الميزان التجاري، إلى تراكم المديونية الخارجية على عاتق الاقتصاد المصري.

وإذا كان من الطبيعي في اقتصاد مختل بنيوياً، أن يبدأ التركيز في مجال الإحلال محل الواردات على السلع الاستهلاكية، فلم يكن طبيعياً أن يتم ذلك على حساب تجاهل تنمية صناعات السلع الوسيطة والسلع الرأسمالية في استراتيجية تهدف إلى التصنيع الثقيل.

وقد أدت زيادة استيراد هذه السلع الوسيطة والاستثماريه (المتنوعة المصادر) إلى تزايد حجم الطاقة العاطلة في الصناعة.

على الصعيد نفسه، لوحظ أن سياسات توزيع الاستثمارات المخصصة للقطاع الصناعي قد انحازت لصالح الصناعات الاستهلاكية والصناعات التركيبية (كسيارات الركوب والثلاجات إلخ) المعمرة دون بناء صناعات تكميلية لها مما زاد في الحاجة إلى استيراد السلع الوسيطة.

من جانب آخر، لوحظ أن الاستراتيجية المتبعة لم تحقق ما كان مستهدفاً منها من زيادة العمالة في القطاع الصناعي وعلى نحو يخفف من البطالة الناشئة عن الاعتماد على الأساليب الفنية الإنتاجية كثيفة الرأسمال.

فضلاً عن ذلك فإن القطاع الصناعي لم يوفر للقطاع الزراعي احتياجاته من السلع الوسيطة والرأسمالية. وأدى الإبقاء على استيراد هذه الحاجات إلى زيادة الضغط على ميزان المدفوعات.

أما في إطار التبادل السلعي، فقد كان التبادل البسيط والمركب يتم دائماً لمصلحة الاقتصاديات المسيطرة على مفاصل وبنية السوق الدولية. وفيما كانت مصر تبيع سلعها بأسعار تفضيلية منخفضة قياسياً، كانت الدول المتقدمة تغلق أبوابها بوجه السلع المصرية.

وهكذا فيما كان الاتجاه نحو بناء نموذج اقتصادي ناجز لم ينجح في

تخطي علاقة التبعية وفي كسب هامش للحركة لصالح التنويع الصناعي والتنمية الوطنية المستندة على بناء قاعدة تنمية مستقلة انطلاقاً من العون المالي والتقني الذي تقدمه البلدان الأجنبية. وفق استراتيجية الإحلال محل الواردات اصطدمت مصر بحواجز تبعية من نوع مركب ومعقد وهي تبعية علاقات السوق الدولية التي منعت مصر بالمحصلة من الخروج على نصابها المغلق.

لقد كانت الصياغات التنموية، الوطنية والقومية، للتجربة الناصرية، كبيرة وهامة، وذلك بإجماع الأعداء والأصدقاء. وقد شكلت بالفعل جهوداً صادقة، كبيرة وهامة، للخروج من «الطريق المسدود». وأعادت الثقة بإمكانية الخروج من الحلقة المفرغة المتأسسة على التبعية بمختلف أشكالها فلماذا، إذن، عجزت مصر الناصرية، كما عجز محمد علي عن إقامة تجربة تنموية اقتصادية ذاتية ـ المَركزة؟ لا شك أن الاستعمار، وإسرائيل، والقوى الرجعية قد تضافرت جهودها «الموضوعية» في وأد هذه التجربة الحيّة ولكن النقد والنقد الذاتي لهزيمة حزيران أكد من جهته على وجود عوامل أخرى ساهمت بدورها في النكوص وأهمها الدولوية Etatisme وما أدت إليه من التضخم البيروقراطي، وغياب الديموقراطية ـ في مجتمع دون ـ سياسي، وبنى إجتماعية دون ـ رأسمالية ونصف ـ اقطاعية. وإذا كنا قد بيّنا أثر الذهنية أو العقلية في التطور الاقتصادي في حالة البروتستانية والتطور الرأسمالي، فإننا نجد أيضاً أثراً بارزاً لكثير من المفاعيل السلوكية لنمط من العقلية (نقول العقلية وليس العقل) الإتباعية والأبوية السائدة في المجتمع العربي، وفي المجتمع المصري كعينة من عيناته على سيرورة التحديث. فلقد برهنت «صدمة حزيران» على حالة التخلف العربي في مواجهة عدو عصري وحديث يمتلك ليس فقط وسائل الانتاج العصرية، وإنما أيضاً الأدوات العقّلية والذهنية للحداثة العلمية الكامنة وراءها. إذ أن المعدات والآلات تشتمل على أواليات نفسية وجسدية وتربوية وفكرية معينة. والتناقض بين الآلة والإنسان الذي لم يتكون عقلياً وجسدياً وفق مقتضيات الحداثة العلمية، هو تناقض يؤدي إلى سلوكات معينة تنعكس على الإنتاجية والنشاطية الاقتصادية برمتها. وتجربة التصنيع العربية برهنت على الطابع «التجميعي» للعقلية التقنية المسيطرة على الإنتاج تخطيطاً وتنفيذاً. وبقيت

العقلية التي تستخدم الآلة هي العقلية التقليدية التي تنتمي إلى أطوار التشكيلية «الزراعية» حيث التعلق بالغيبيات، والاتباعية، والسلفية، والجبرية في علاقة الإنسان بالمجتمع. ورغم تجربة التصنيع الكبرى لم يتغير إيقاع الحياة في المجتمع المصري (والعربي) ليكون منسجماً مع إيقاع الحداثة، كما أن مفاهيم العمل والوقت، والإنتاج، والدقة، والمبادرة، والإئتمان، والمسؤولية كانت تصطدم بالبنى العصبية القبلية، العشائرية، والعائلية، ورواسبها الأنوية ـ الاجتماعية المتخلفة حيث سيادة الروابط الأبوية (البطركية) بدل الروابط المواطنية ـ القومية إلخ.. وقد أثرت هذه الذهنية على مستوى الفعالية الاقتصادية، فعززت حالة التخلف السائدة بدل أن تكسر حلقة التخلف للدخول إلى زمن التطور التكنولوجي الحديث، الذي تتكامل فيه علاقة الإنسان بالآلة في صيرورة الحداثة.

خاتمة

بعد النقض Déconstruction تحين اعادة البناء Réconstruction: ينحصر الفكر العربي، من الوجهة التاريخية بين نهضتين تاريخيتين، الأولى كلاسيكية ألفية، والثانية حديثة مئوية. وقد مثّل الإسلام الحضاري، بدء النهضة، أو النهضة البدئية، الألفية، سواء اعتبرنا هذا الأمر من وجهة علمانية أو دينية، وبغض النظر عن أية عقيدة فكرية أو دينية أو سياسية. فالثورة التأسيسية الأولى هي التي غيرت مصير الإنسان العربي على كل أصعدة الوجود، هي التي نقلت الفرد العربي من القبيلة الى المدينة، من الشرك الى التوحيد، من التجزؤ الى الوحدة، وأعطته نظرة جديدة للكون، وأخلاقية أدبية، ومقومات لشخصية قومية، وشعور بالفرادة والكينونة ـ الجماعية، ودين توحيدي، ومخيال ميثولوجي جمعي ذو بنية استيتيكية تنطوي فيها مقولات السامي Sublime والمقدس. وإذا كان العقل مناط الحُكم والتصور والتصديق، فالمخيال هو مناط المعرفة الحدسية الجاملة، الكيفية، الرُحمادية، المتكاملة مع المعرفة العقلية الشاملة الكمية للوجود. من هنا عقم النظرة التاريخانية المعيارية التي لا تحفل بالبُعد التطوري ـ التزامني الخاص بالظاهرة الدينية ـ التاريخانية حين وضعها في الإطار التاريخي. وإذا كانت التاريخانية تقدم تصوراً معيارياً للظاهرة الميتافيزيقة، فإن الثيولوجيا المعقلنة لهذه الظاهرة تقدم من جهتها تصوراً متعالياً على التاريخ، نظرة متطابقة، مُتكونة أو تكوينية تحول المعنى إلى حرف، والشريعة الى فقه، أو شرع مقونن، والوحي إلى معاملة، والنص إلى حجة نصية، والمقدس الى طابو، والمسمى الى اسم، والكلمات الى أشياء، كل هذا

في بنية عقلاطية شاملة.

رغم البُنية التقنينية، والنظرة المعادية للدهرية، تظهر بواكير أطروحة التدهير، كنظرة الى الأشياء - في - العالم في بواكير التاريخ الاسلامي مع المعتزلة والمرجئة. والمعتزلة تؤكد على أولوية الوجود على الماهية، العقل على السمع، الطبيعة على ما بعد الطبيعة، الاختيار على القضاء، بالتأكيد على الانسان كفاعل تاريخي واجتماعي، باعتباره محور الكينونة والوجود في زمانية الوجود. أما المرجئة، فتؤكد من جهتها على أولوية المعرفة على الإيمان، العقد على العمل، وبالمعنى الحديث للكلمة، على الطابع الشخصاني لإيمان بدون وساطة في علاقة الخالق بالمخلوق، الخالق الأحد، والمخلوق الأحد، مناطه العقل والقلب والضمير والنية (إنما الاعمال بالنيات). والإرجاء، لُغوياً، ودلالياً هو المرادف للرجاء، للتسامح، للإمهال والعفو، هو التأكيد على لا أهلية أية مرجعية في الحكم على سريرة الإنسان، ودخيلة الإنسان، ويعني حرية الاختيار بدون اكراهات إيمانية أو إلحادية.

وإذا كان العقل هو مناط التصور والتصديق اليقيني بلا ريب، باعتباره أداة النظر إلى الأشياء على ما هو به كما هي، أو النظر في الموجود كموجود، فإن النظرة الفلسفية الكلاسيكية، بتأثرها بنظرية الفيض، وبالمنطق الصوري، حوّلت التوحيد الى واحدية فلسفية، بناء على نظرية الواحد الأفلاطونية ـ المحدثة، التي تنطلق من الوحدة إلى الكثرة، من المطلق إلى النسبي. وقد طغت نظرية الواجب والممكن، وهي فرضية تعتبر ـ تعريفاً ـ الممكن ما يمكن أن يكون وما لا يمكن ان يكون، وليس الاحتمال الامكاني، في الجوهر، مقدمة بذلك الوجود بالغير، بالوساطة، على الوجود بالذات، باعتبار الوجود من عوارض الجوهر وليس من مقوماته الأصلية. وإذا كانت نظرية الفيض تؤكد على الواحد فإن المنطق الأرسطي يؤكد على أولوية الكلي على الجزئي، الماهية على الوجود، الوجود بالقوة على الوجود بالفعل، وعلى أولوية الصورة على الهيولي في المركب من الاثنين. ونظرية الفيض الأفلاطونية المحدثة، مع المنطق الأرسطي الصوري القائم على روابط كلية اعتبارية، وليس على العلاقة الضرورية بين الموجودات

تدمغ الفلسفة العربية بطابعها، في تأكيدها على الصفة الواقعية للكليات، بعكس الفلسفة الحديثة التي هي تأكيد على إسمية الكليات والمحمولات، وعلى العلاقة بين الكلي والجزئي، الذهني والعيني.

وإذا كانت الواحدية الفلسفية ميتافيزيقية الطابع فإن الواحدية التجريبية Monisme مع جابر بن حيان، التي ترى في الأشياء كلها وجوداً للأشياء كلها، تؤكد من جهتها على مبدأ الدربة، أو التجربة، وعلى إمكانية مباشرة الطبيعة وتحويلها. وتتطور هذه النظرة التجريبية إلى نظرية طبائعية عند المعتزلة، فإلى نظرية استقرائية عند ابن الهيثم، مؤسس المنهج التجريبي الحديث، الذي أكد على أولوية الاستقراء على الاستدلال، التجربة على التمثيل أو النظرية، وعلى مباشرة الطبيعة وفق قواعد اختبارية علمية وليس ميتافيزيقية. والنظرية التجريبية هذه، تصل إلى ذروتها في التصنيفات المتأخرة التي تعطي الأولوية للوجود العيني. وهذه النظرة المعرفية العلمية، تجد معادلها في الفكر الفلسفي مع الفيلسوف صدر الدين الشيرازي التي تعطي الأولوية لأصالة الوجود العيني على الوجود الذهني، باعتبار الوجود عين الوجود، الوجود الأصيل المشروط بالعدم في هيهنا الوجود.

والنظريات العلمية الحديثة، تؤكد على ما مهد له وهجس به جابر بن حيان، حول وحدة الوجود الكلية، بالتأكيد على مبدأ الحركة الكلية (الحركة الجوهرية عند الشيرازي). وكرد فعل على «العقلنة» والتقنين والسستمة في الفيزياء الحديثة، المبنية على مبادىء عليّة وخطية وحتمية مطابقة ونهائية، برهنت النظريات الحديثة، كالنظرية الكوانتية، ونظرية النسبية العامة، على مبادىء الاحتمال، واللايقين، والديمومة. فالعقل كمّي الطابع والظاهرة كيفية الطابع. وفي مجال المتناهيات في الصغر، ثمة استحالة للمعرفة النهائية Ultime، فالذرة عبارة عن حزمة من الطاقة، متصلة، أي عبارة عن موجة أثيرية يرتبط فيها الجزء بالكل، والأدنى بالأعلى، والعنصر بكل العناصر الأخرى في الكون الأكبر، مما يؤكد على نسبية المعرفة وطابعها الاحتمالي، وليس الحتمي، في وحدة الوجود التي تتكافىء فيها الحتمية والحرية.

وإذا حاولنا الانطلاق من مسألة مباشرة الطبيعة لتقصي سبب القصور التاريخي في تسخير الطبيعة لصالح الإنسان، كتمهيد لإدراجه في الحداثة العقلية والروحية والمادية، في العالم العربي ـ الإسلامي، فإن النتيجة الأولية التي توصلنا اليها ان العامل السياسي لم يتضافر مع العامل الفكري، مع العامل العلمي للدخول في زمن الحداثة، فيما أخذ الغرب الشعلة من العرب ليبني نهضته الفكرية والعقلية، وحداثته التكنولوجية، وفق نظرته الفاوستية ـ البروميتسية للكون، والإنسان، والآخرين.

أما الدخول العربي إلى زمن الحداثة من جديد في العصر الحديث، فيكون على وقع مدافع نابليون بونابرت وكاستجابة لصدمة الوعي التي أثارها التفوق التكنولوجي الغربي. وإذا كان البدء يتمثل بمحاولة «الميكادو» محمد علي باشا الدولوية لإقامة مشروع حداثة ذاتية ـ المركزة Auto - centré على المثال الحديث. فإن مقالة رفاعة الطهطاوي تمثل خطاب البدء في الوعي العربي الحديث، مع ذلك، ودون التشكيك في ريادة الطهطاوي من الوجهة التاريخية ـ وبمقالته التي أغنت العقل والبيان العربي، فإن القراءة التفكيكية لهذه المقالة تميط اللثام عن ازمة التأريخ الفكري المعاصر، التأريخ التبسيطي المعتمد على القراءة المسبقة المعيارية للفكر. فيما تؤكد القراءة الدلالية أن «رائد الليبرالية» حسب التأريخ الايديولوجي المسبق لم يكن ليبراليا، بالمعنى الحديث للمحمول الليبرالي، وان المقالة الطهطاوية مقالة محايرة، وهو ما يؤكد البداهة الأخرى أن لا ليبرالية فكرية بدون ليبرالية معاشة. أو أن العرب لم يمروا في تاريخهم الحديث بمرحلة ليبرالية تؤدي إلى وضع (توليد) مقالة ليبرالية، ونظرة ليبرالية، وذهنية ليبرالية ازاء الكون والطبيعة والوجود.

وحتى فكرة الاصلاح، التي اكدت على مبدأ التطور واسهمت ببروز وعي ديني تطوري، تاريخي، ونسبوي، تشاكل تجربة الاصلاح البروتستانتي في التاريخ الغربي الحديث، تميّزت هي بدورها بطابع محاير ومتخارج. مع ان الدور الذي لعبته فكرة الاصلاح كجميعة Synthèse تأليفية تقوم على التراسل مع التراث، والتواصل مع الفكر الحديث قد أسهم في احداث زحزحة هامة في

الفكر العربي، وضعته على عتبة الفكر الوجودي.

ان نقد الاصلاح يحيل الى النهضة، وعصر النهضة الأولى في حياة العرب، هو الذي أعطى الحضارة الألفية التي تشكل المنهل التراثي الأساسي للعروبة والاسلام. وعصر النهضة الغربية هي تلك الحقبة التي استبدلت في خلالها اوروبا افكار العصر الوسيط بأفكار جديدة، وكشوفات جديدة، وأنماط جديدة من الفكر تقوم على معيار النقد والمعرفة العقلية الحرة، فالتحديث العقلي الذي مهّد للحداثة على كل أصعدة الوجود، وترافق مع اعادة الاعتبار للعقل والعلم، ومع العودة إلى الطبيعة باعتبارها المصدر والمنهل. فهل كانت النهضة الحديثة في حياة العرب نهضة تاريخية أي نهضة ـ في ـ الفعل التاريخي؟

الثابت أن النهضة العربية الثانية وُلدت في سياق متكسر من التطور التاريخي، تثاقف فكري على هامش حالة من الإنبناء الكوني Structuration، بين وعي محلي وسيط، وخطاب عالمي أوربي ـ مركزي عام من حيث كونه خاص ومركزي، «انساني» في الخطاب الفلسفي والفكري والعلمي، استعماري في الاقتصاد والسياسة. وقد عبَّر خطاب النهضة المحلي بثنائياته، وتركيبته الإنفصامية المتخارجة، عن حالة التكسر والإلتواء التطوري المحددة للوعي حداثة/ تقليد، ماضي/ مستقبل، شرق/ غرب، أصولية/ ليبرالية، في مناخ متعالٍ على التاريخ، فاختلطت فيه الإمبريالية بالتطورية، والتقنية بالعلم، والدولة بالأمة، والعالمية بالكوزموبوليتية. هل أعطت النهضة العربية مفهوماً معيناً للإنسان، للعقل، للتقدم، للدولة ـ الأمة، للوجود، للطبيعة، لما وراء الطبيعة، لله؟ هل توصلت إلى تعبير عقلي مطابق (نسبي) لوجودها ـ في ـ التاريخ؟ تلك الأسئلة ظلت وما زالت معلقة، وهي بحاجة إلى نقد للنهضة، ونقد للنقد، بحثاً عن نهضة مفقودة، لم تدخلنا بعد مائة عام من تاريخها الزمني في زمانية الحداثة والوجود المتحقق بالحداثة.

وسؤال الحداثة هو محصلة كل الأسئلة في زمن الحداثة، والحداثة ـ البَعدية في الغرب، لأن أهميته بمكان، بحيث انها محددة للوجود العربي، ولذلك فهو سؤال وجودي بالطبيعة والبداهة. والوجود هو وجود ـ في ـ العالم،

في الزمانية، في التاريخ، وهو وجود قدري، محوره الإنسان، والإنسان ليس فكرة الإنسان الفلانية، ليس فلان، انه الانسان الفاعل، القادر، المريد، المسؤول، الحر. والوجودية الزمانية، هي الوجودية التي تتضافر فيها آنات الماضي والحاضر والمستقبل في المشروع القدري العربي، ولذلك فهي علاقة صيرورة بين الماضي والحاضر والمستقبل في لحظة الآنية. وإذا أكدت الوجودية الإسلامية الكلاسيكية على أسبقية الوجود على الماهية، وعلى الوجود المتقابل مع العدم، فإن الوجودية المعاصرة أحرى بأن تؤكد على الوجود الذاتي المتحقق في ههنا الكينونة، وان تنشل الإنسان العربي المطروح في الوجود من وهدة اللاوجود أو الوجود ـ دون ـ الكينونة، الى الوجود المتحقق الفردي والجماعي.

وإذا كان جوهر الوجودية التأكيد على الذاتية، والفرادة، فإن جوهر الشخصانية هو التأكيد على الذاتية ـ الجماعية، إذ ان فرادة الفرد، وحريته، وأحديته تستمد من المطلق في العلاقة بين الفرد والجماعة، الفرد والمجتمع، الشخص والكينونة. وتحقق الكينونة العربية هو في تحقق المشروع القومي ـ الديمقراطي لأنه قوة ومعيار وغاية التحقق الأخيرة. غير ان هذا المشروع، مشروع الوحدة القائمة على الائتلاف ـ الاختلاف الديمقراطي لا يمكن له الدخول في زمن الحداثة، زمن الوجود المشروط بالعدم، الوجود أو اللاوجود إلا إذا تخلص من ثنائياته، ومن الرؤى والتصورات واليوطوبيات الماهوية الجوهرية المبنية على اللغة والعنصر والجغرافيا والدولة، وإلا اذا تخلص من الذهنية المثالية المتعالية على التاريخ، ليدخل في عصر الأنوار بدون عقد ومركبات، وتعارضات انفصامية وجدانية. وشريطة هذا كله أن نتحسس سواعدنا ونشحذ أفكارنا، ونبري عزيمتنا وارادتنا، وان نفصل الوجود عن شوائب الماهيات ونفصّل الفكر على مقتضيات الوجود والكينونة، كينونة الانسان في آنية الوجود وصيرورة الوجود.

كشاف بالمراجع العربية والأجنبية

المراجع العربية:

١ ـ أحمد أمين: الثلاثية: «ضحى الإسلام»، «فجر الاسلام»، «ظهر الإسلام». مكتبة النهضة المصرية. القاهرة. ١٩٦٤.

٢ ـ أدونيس: الثابت والمتحول. ٣ أجزاء. دار العودة. بيروت، ١٩٧٤.

٣ ـ أدونيس: الشعرية العربية دار الآداب. بيروت، ١٩٨٩.

٤ ـ حسن الأشموني: التصنيع طريقنا إلى القوة والرخاء. الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة ١٩٦٨.

٥ ـ جورج أنطونيوس: يقظة العرب. دار العلم للملايين. بيروت، ١٩٦٦.

٦ ـ ذكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة. مطابع الإدارة السياسية للجيش. دمشق، ١٩٧٢.

٧ ـ استراتيجية التنمية في مصر. نخبة من المؤلفين. إصدار جمعية الصناعيين المصريين. الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة، ١٩٧٨.

٨ ـ محمد أركون: الفكر الإسلامي ـ قراءة علمية ـ مركز الإنماء القومي. ترجمة د. هاشم صالح. بيروت، ١٩٨٧.

٩ ـ عثمان أمين: الجوانيّة. دار القلم. بيروت، ١٩٦٤.

١٠ ـ سمير أمين: التطور اللامتكافىء. ترجمة برهان غليون. دار الطليعة. بيروت، ١٩٧٤.

١٢ ـ فرح أنطون: ابن رشد وفلسفته. تقديم د. طيب تيزيني. دار الفارابي. بيروت ١٩٨٨.

١٤ ـ سعد الدين ابراهيم ومجموعة من الكتاب المصريين. مصر في ربع قرن (١٩٥٢ ـ ١٩٧١). دار الكلمة. بيروت، ١٩٨٠.

١٥ ـ نجلاء أبو عز الدين، عبد الناصر والعرب. دار الوطن العربي. بيروت ١٩٨١.

١٦ ـ عبد الرحمٰن بدوي: «فن الشعر». مكتبة النهضة المصرية. القاهرة. ١٩٥٣.

١٧ ـ عبد القاهر البغدادي: الفرق بين الفِرق. دار الجيل. بيروت ـ دار الآفاق الجديدة. ١٤٠٨ هـ. ١٩٨٧ م.

١٨ ـ محمد بيصار: الوجود والخلود في فلسفة ابن رشد. دار الكتاب اللبناني. بيروت، ١٩٧٣.

١٩ ـ هنري بوانكاريه: قيمة العلم. ترجمة الميلودي شغموم. دار التنوير. بيروت، ١٩٨٢.

٢٠ ـ صحيح البخاري: تحقيق مصطفى البُغا. مطبعة الهندي. دمشق ١٤٠١ هـ/ ١٩٨١ م.

٢١ ـ كمال جنبلاط: فيما يتعدى الحرف. الدار التقدمية. ط ٣. المختارة ١٩٨٧.

٢٢ ـ كمال جنبلاط: ثورة في عالم الإنسان. الدار التقدمية المختارة، ط ٣، ١٩٨٧.

٢٣ ـ د. محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي. دار الطليعة. بيروت، ١٩٨٤.

٢٤ ـ د. محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت ١٩٨٦.

٢٥ ـ د. محمد عابد الجابري: العقل السياسي العربي. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت، ١٩٩٠.

٢٦ ـ الجاحظ، عمرو بن بحر. الحيوان. مطبعة الحلبي. القاهرة. ١٩٤٥.

٢٧ ـ جابر بن حيان. مختار رسائل جابر بن حيان. تحقيق بول كراوس. مكتبة الخانجي. القاهرة ١٣٠٤ هـ.

٢٨ ـ ياسين الحافظ. الهزيمة والإيديولوجية المهزومة. دار الطليعة. بيروت، ١٩٧٩.

٢٩ ـ محمد عزيز الحبابي. الشخصانية الإسلامية. دار المعارف بمصر.

٣٠ ـ ألبير حوراني. الفكر العربي في عصر النهضة. النهار للنشر. بيروت ١٩٧٨.

٣١ ـ ساطع الحصري: آراء وأحاديث في الوطنية والقومية. دار العلم للملايين. بيروت ١٩٤٤.

٣٢ ـ محمود حسين: الصراع الطبقي في مصر (١٩٤٥ ـ ١٩٧١). دار الطليعة. بيروت. ١٩٧١.

٣٣ ـ د. عبد العزيز الدوري. مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي. دار الطليعة، بيروت، ١٩٦٩.

٣٤ ـ ابن رشد: كتاب فصل المقال. دار المشرق. بيروت ١٩٨٦.

٣٥ ـ ابن رشد: تهافت التهافت. تحقيق سليمان دنيا. دار المعارف. القاهرة ١٩٨٠.

٣٦ ـ ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة. دار الآفاق الجديدة. بيروت، ١٩٨٢.

٣٧ ـ ابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد. مطبعة الاستقامة. القاهرة ١٩٥٢.

٣٨ ـ فرانز روزنتال: مفهوم الحرية في الإسلام. معهد الإنماء العربي. ترجمة رضوان السيد. بيروت ١٩٧٨.

٣٩ ـ محمد ضياء الريس: النظريات السياسية الإسلامية. مكتبة الأنجلو المصرية. القاهرة ١٩٥٢.

٤٠ ـ ابن سينا: الشفاء. الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة ١٩٧٥.
٤١ ـ ابن سينا: النجاة. نشر محي الدين الكردي. ١٣٥٧ هـ ـ ١٩٣٨ م.
٤٢ ـ دزموند ستيوارت: تاريخ الشرق الأوسط. دار النهار للنشر. بيروت.
٤٣ ـ د. متير سغبيني: الشخصانية الشرق أوسطية. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر. بيروت، ١٩٨٢.
٤٤ ـ محمد بن عبد الكريم الشهرستاني: كتاب الملل والنحل. مطبعة الأزهر. القاهرة. ١٣٢٨ هـ ـ ١٩١٠ م.
٤٥ ـ صدر الدين الشيرازي. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة. منشورات مصطفوي. قم. د. ت.
٤٦ ـ صدر الدين الشيرازي. كتاب المشاعر. أنستيتو ايران ـ فرنسا. تحقيق. هنري كوربان ١٣٤٢ هـ ـ ١٩٦٤ م.
٤٧ ـ شبلي الشميل. مجموعة الدكتور شبلي الشميل. المقتطف. القاهرة ١٩١٠.
٤٨ ـ مطاع صفدي. نقد العقل العربي. مركز الانماء القومي. بيروت، ١٩٩٠.
٤٩ ـ رفاعة الطهطاوي. الأعمال الكاملة. تحقيق محمد عمارة. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت ١٩٧٣.
٥٠ ـ محمد عبده: رسالة التوحيد. دار إحياء العلوم. بيروت ١٩٧٩.
٥١ ـ مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية. مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر. القاهرة ١٣٨٧ هـ. ١٩٦٦ م.
٥٢ ـ علي عبد الرازق: الإسلام وأصول الحكم. موفم للنشر. الجزائر ١٩٨٨.
٥٣ ـ عبد الله العروي: العرب والفكر التاريخي. دار الحقيقة. بيروت ١٩٧٣.
٥٤ ـ صادق جلال العظم: النقد الذاتي بعد الهزيمة. دار الطليعة. بيروت ١٩٦٩.

٥٥ ـ **ميشال عفلق**: في سبيل البعث. دار الطليعة. بيروت ١٩٠٩ .

٥٦ ـ **ميشال عفلق**: معركة المصير الواحد. دار الآداب. بيروت ١٩٥٨ .

٥٧ ـ **محمد عمارة**: المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية. دار الشروق. بيروت ١٩٨٨ .

٥٨ ـ **لويس عوض**. المؤثرات الأجنبية في الأدب العربي الحديث. معهد الدراسات العربية. بيروت ١٩٦٣ .

٥٩ ـ د. **محمود عبد الفضيل**. الاقتصاد المصري بين التخطيط المركزي والانفتاح الاقتصادي (١٩٥٢ ـ ١٩٧١). دار الكلمة. بيروت ١٩٨٠ .

٦٠ ـ **حازم سعيد عمر**. القطن في الاقتصاد المصري. الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة ١٩٧٦ .

٦١ ـ **نجيب عازوري**. يقظة الأمة العربية. تعريب د. أحمد أبو ملحم. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت ١٩٧٨ .

٦٢ ـ **برهان غليون**: بيان من أجل الديموقراطية. دار ابن رشد. بيروت ١٩٧٨ .

٦٣ ـ **فرانسيس فوكوياما**: نهاية التاريخ. ترجمة مجموعة من الباحثين. مركز الإنماء القومي. بيروت، ١٩٩٣ .

٦٤ ـ **ماجد فخري**: تاريخ الفلسفة الإسلامية. الدار المتحدة للنشر. ترجمة د. كمال اليازجي، بيروت ١٩٧٤ .

٦٥ ـ **ماجد فخري**: دراسات في الفكر العربي. دار النهار للنشر. بيروت، ١٩٧٧ .

٦٦ ـ **الفارابي**: كتاب البرهان وشرائط اليقين. تحقيق ماجد فخري. دار المشرق، بيروت ١٩٨٦ .

٦٧ ـ **الفارابي**: كتاب السياسة المدنية (الملقب بمبادىء الموجودات). المطبعة الكاثوليكية. بيروت، ١٩٦٧٤ .

٦٨ ـ **الفارابي**: إحصاء العلوم. تحقيق الدكتور عثمان أمين. دار الفكر العربي. القاهرة ١٩٤٩ .

٦٩ ـ الفارابي: جوامع الشعر (مخطوط). مكتبة براتسلافا.

٧٠ ـ ماكس فيبر: الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية. ترجمة محمد علي مقلد. مركز الإنماء القومي ـ بيروت. د. ت.

٧١ ـ انطونيوس كرم: اقتصاديات التخلف والتنمية. منشورات مركز الإنماء القومي. الكويت ١٩٨٠.

٧٢ ـ ابن ماجه: سنن ابن ماجة. مكتبة مصر. القاهرة ١٩٦١.

٧٣ ـ صحيح مسلم: تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. دار الفكر العربي. بيروت. د. ت.

٧٤ ـ الكتاب المقدس. دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط. د. ت.

٧٥ ـ ذكي نجيب محمود: جابر بن حيان. مكتبة مصر. القاهرة ١٩٦١.

٧٦ ـ الميثاق: الجمهورية العربية المتحدة. ١٩٦٢.

٧٧ ـ محمد المخزومي: خاطرات جمال الدين الأفغاني. دار الفكر الحديث. بيروت ١٩٦٥.

٧٨ ـ روبرت مابرو: الإقتصاد المصري (١٩٥٢ ـ ١٩٧٢). الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة ١٩٧٦.

٧٩ ـ جون مالرو. تاريخ النهب الاستعماري لمصر. ترجمة د. عبد العظيم رمضان. الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة ١٩٧٦.

٨٠ ـ سلامة موسى: تربية سلامة موسى. منشوات «سلامة موسى للنشر والتوزيع». القاهرة ١٩٤٧.

٨١ ـ الحسن بن موسى النوبختي. فرق الشيعة. المطبعة الحيدرية. النجف ١٣٧٩ هـ ـ ١٩٥٩ م.

٨٢ ـ ناصيف نصار. مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ. دار الطليعة. بيروت ١٩٦٦.

٨٣ ـ أنيس صايغ. تطور الفكرة العربية في مصر. مطبعة الغريب. بيروت ١٩٥٩.

المراجع الأجنبية :

1 - **Aristote. Poètique:** «Les belles» Letters. Paris. 1983.

2 - **Alfred Adler:** Le sens de la vie. Payot. Paris, 1950.

3 - **Muhammed Arkoun:** Essai sur la Pensée islamique Maisonneuve. Paris. 1984.

4 - **Henri Bergson:** L'évolution créatrice. P.U.F. 1983.

5 - **Andrè Breton:** Manifestes du surréalisme. Gallimard. 1990.

6 - **Jean Baudrillard:** Le systèm des objets. Gallimard. 1968.

7 - **Ernest cassirer:** La philosophie des Lumieres. Fayard, 1966.

8 - **J. P. Charnay.** Sociologie religieuse de l'islam. Sind bad. Paris, 1977.

9 - **Henri Corbin:** Histoire de la philosophie islamique. Gallimard Paris. 1986.

10 - **Chevalier, Dominique.** La Société du mont - Liban. Geuthner. Paris, 1971.

11 - **G. Delanoue.** Moralistes et politiques musulmans (1798 - 1882). Institut Français d'archéologie orientale du Caire. Paris, 1982.

12 - **Descarte:** Discours de la méthode. Flammarion. 1966.

13 - **Debray, Regis.** Critique de la raison politique. Paris. Gallimard. 1981.

14 - **Mercea Eliade:** Histoire des croyances. P.U.F. 1949.

15 - **Michel, Foucault.** L'archéologie du Savoir, Gallimard. Paris 1969.

16 - **Michel, Foucault.** Les mots et les choses. Gallimard. Paris. 1966.

17 - **J. G. Fichte.** Discours à la nation allemande. Aubier. Paris, 1952.

18 - **Etien. Gilson.** Humanisme et Renaissance. J. Vrin. Paris 1983.

19 - **Hégel.** L'esthètique. Flammarion. Paris. 1977.

20 - **Martin Heidegger.** Etre et temps. Gallimard. 1977.

21 - **Hajjar,** J. L'Europe et les destinées du proche - Orient (1815 - 1848). Blound et Gary. Belgique. 1970.

22 - **Karl Jaspers.** Introduction à la philosophie. Plon. 1965.

23 - **Alexandre Koyré.** Du monde clos à l'univers infini. Gallimard, 1973.

24 - **Wolfgang, Kohler.** Psychologie de la Forme. Gallimard. 1964.

25 - **Kierkegaard.** L'existence. P.U.F. 1967. Paris.

26 - **KANT.** Critique de la Faculté de juger. Gallimard. Paris 1985.

27 - **L'hbabi. M. A.** De l'Etre á la personne. S.N.E.D. Alger. S.D.

28 - **Leibniz.** Essais de Théodicée. Garnier - Flammarion. Paris, 1969.

29 - **J. S. Mill.** De la Liberté. Gallimard. Paris. 1990.

30 - **Marx, k.** et. Engls, F: Oeuvres politiques (la question d'orient) Alfred Costes. Paris 1929.

31 - **E. Mounier.** Le personnalisme. P.U.F. Paris. 1970.

32 - **G. Marcel.** Jounal métaphysique. Gallimard. Paris 1935.

33 - **Nietzsche.** Le nihilisme européen. U.G.E. Paris. 1976.

34 - **Nietzsch.** La généalogie de la morale. Gallimard. 1971.

35 - **Platon.** La Republique. Flammarion. Paris. 1966.

36 - **Platon.** Phèdre. Flammarion. Paris, 1964.

37 - **Karl Popper.** Misère de l'historicisme. Plon. Paris 1956.

38 - **Charles Renouvier.** Le personnalisme. Felix Alcan. Paris, 1903.

39 - **E. Renan.** Qu'est ce qu'une nation?. E Helleu. Paris, 1934.

40 - **Spinoza.** Ethique. GF. Flammarion. Paris, 1965.

41 - **J. P. Sartre.** L'être et le Neant - Gallimard. Paris, 1943.

42 - **J. P. Sartre.** L'existentialisme est un humanisme. Negel. Parıs, 1970.

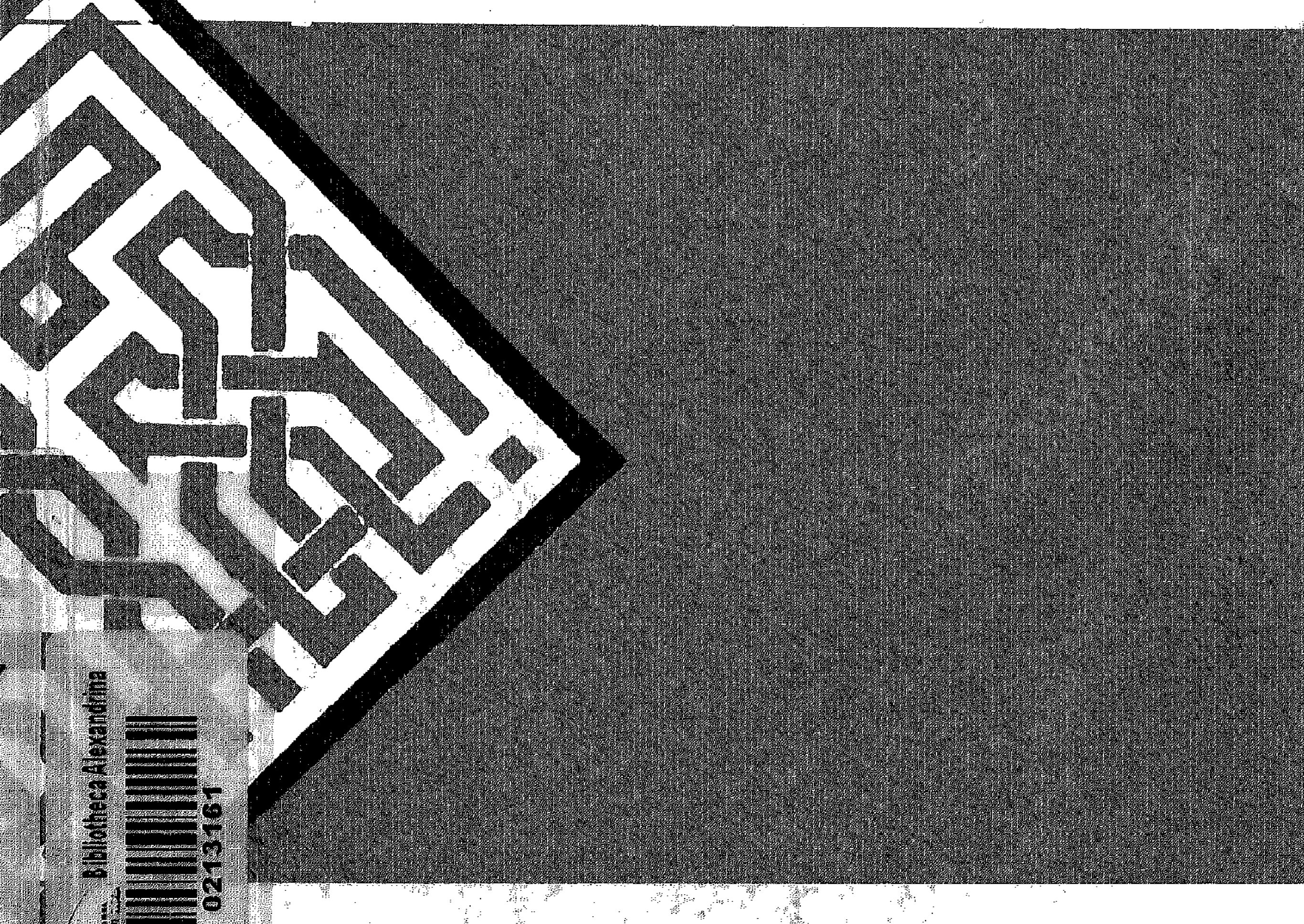
المحتويات




Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

هذا الكتاب

«يأمل كاتب هذه السطور أن يؤدي هذا الكتاب غايته التربوية (البداغوجية) في زحزحة الوعي العربي باتجاه فكر عربي تعددي جديد، ينقلنا من مقولة الواحد الجوهرية، الى مقولة الوحدة ـ التعددية في مجتمع عربي تقدمي جديد. وإذا كانت غاية الفلسفة الوجودية الحديثة تذكير الانسان الغربي بنسيان الكينونة، فإن غاية هذا الكتاب الأصلية الأولى هي تذكير الإنسان العربي المطروح في الوجود دون ـ الكينونة أو تحت ـ الكينونة بعين الكينونة: انها ساعة الحقيقة وقرعة الحزن *Glas* يدقها الناقوس في تأبين الطوباوية والماهوية في فكرنا العربي. . .».



يطلب من مكتبة الفقيه شارع معرض ـ حي ماضي تلفون: ٠١/٨٢٢١٢٨ ـ ٧٨
ص. ب: ١١٣/٥٦٨٨ ـ بيروت ـ لبنان.